REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

TRENTE-CINQUIÈME ANNÉE - NUMÉRO 138

AVRIL-JUIN 1959

LE TRAITE DE L'ORAISON D'EVAGRE LE PONTIQUE .... **I. Hausherr s.j.** . . 121

SPIRITUALITE IGNATIENNE ET DEVOTION AU SACRE-CŒUR .... **K. Rahner s.j.** . . . 147

SAINT PIERRE CANISIUS .... **A. de Pelsemacker s.j.** 167

NOTES ET DOCUMENTS : LE VISAGE RESPLENDISSANT DE SAINTE THERESE .... **Olivier Leroy** 194

COMPTES RENDUS : THEODORET DE CYR, P. CANIVET, JACQUES DE THERINES (**E. Boularand**) ; G. GASPAR DE LEAO (**R. Ricard**) — P. SEROUET, A. LIUIMA (**M. Olphe-Galliard**) — S. FRANÇOIS DE SALES (**E. Boularand**) 200

CHRONIQUE : DEUX CENTENAIRES ; LE PROBLEME DE LA VOCATION (**M. O.-G.**) — BIBLIOGRAPHIE (**R. Ricard**) 218

BIBLIOGRAPHIE 236

Revue paraissant avec le concours du

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

DIRECTION : **22, rue des Fleurs** — TOULOUSE

ADMINISTRATION : **9, rue Monplaisir** — TOULOUSE

REVUE D'ASCETIQUE ET DE MYSTIQUE

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 120 pages in-8°

★

RÉDACTION.

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante: R.P. M. OLPHE-GALLIARD, *Revue d'Ascétique*, 22, rue des Fleurs, TOULOUSE. C/C Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 658-71.

ADMINISTRATION } Toulouse, 9, rue Monplaisir. Chèques postaux: *Apostolat de la Prière, Toulouse, C/C 593.*

C'est exclusivement à cette adresse que doivent être envoyés les abonnements. Ils partent de janvier, sont annuels et payables d'avance.

France et Union Française	1.900 fr.
Etranger	2.000 fr.
Chaque numéro isolé	500 et 550 fr.

L'année 1949, comportant plus de cinq cent soixante pages, est vendue 1.500 francs pour la France, 2.000 pour l'étranger; le numéro des *Mélanges Viller*, respectivement 1.000 et 1.200 francs.

Tous les abonnements sont payables à Toulouse, 9, rue Monplaisir.

DÉPÔT A PARIS: LIBRAIRIE BEAUCHESNE, 117, RUE DE RENNES (VI[e])

Livres envoyés à la Revue

Editions Xaxier Mappus, Le Puy - Paris

J. GÉRAUD, p.s.s.: *Itinéraire médico-psychologique de la Vocation.* 14×22, 95 pages.

P. MARDUEL: *Le Pardon de Dieu. Pour un meilleur usage du sacrement de Pénitence.* 14×19, 164 pages.

Les Editions du Cerf, Paris

Aelred de RIEVAULX: *Quand Jésus eut douze ans.* Introduction et Texte critique de Dom Anselme Hoste, c.s.b. Traduction française de Joseph Dubois. 13×20, 133 pages. (Col. Sources chrétiennes).

Desclée & C[ie], Paris

A. HAMMAN, o.f.m.: *La prière. Prière et Liturgie dans la Bible.* 16×23, 485 pages. (Bibliothèque de théologie).

Desclée De Brouwer, Paris

Saint IGNACE, *Lettres*, traduites et commentées par Gervais DUMEIGE s.j. 13×20, 528 pages. (Col. Christus).

Saint IGNACE, *Journal spirituel*, traduit et commenté par Maurice GIULIANI. 13×20, 145 pages. (Col. Christus).

Lethielleux, Editeur, Paris

J. BONSIRVEN, s.j.: *Vocabulaire biblique.* 13×20, 182 pages. (Théologie pastorale et spiritualité III).

C. BRUNO-SOREN: *Eminence du Sacerdoce. Opinions de laïques sur le Prêtre dans le monde moderne.* 12×19, 125 pages.

Cardinal NEWMAN: *Choix de pensées extraites de ses œuvres,* traduites et présentées par le docteur Denys GORCE, 14×20, 155 pages. (Théologie pastorale et spiritualité).

LE TRAITÉ DE L'ORAISON D'EVAGRE LE PONTIQUE

(Suite)

---

15. *L'oraison est un fruit de la joie et de la reconnaissance.*

Non pas : la prière produit joie et reconnaissance, ce qui sera dit ailleurs, et surtout au chapitre 153. Une *Lettre* d'Evagre l'explique pour la reconnaissance: « Ce qu'a fait Notre Seigneur à votre égard ou comment il a disposé votre affaire, je ne le sais pas. Je sais pourtant ceci: il convient qu'en tout temps nous remerciions Dieu, comme il est écrit : Je louerai le Seigneur en tout temps, et en tout temps ses louanges seront dans ma bouche (93). Car Il est le médecin des âmes, et Il veut que tous les hommes vivent et reviennent à la science de vérité » (94). Ces derniers mots s'entendent toujours dans le sens de contemplation. « Je vous le demande, que personne ne donne des avis à Notre Seigneur et ne dise : C'est ceci qui devrait nous arriver, et non pas cela nous advenir. Car, qui connaît l'intention du Seigneur, et qui a été son conseiller ? (95). C'est dans l'obscurité qu'Il juge, selon le mot de Job (96): une nuée le cache et Il ne se peut voir. Il sait, Lui, quels remèdes entraînent du vice à la vertu, et mè-

(93) Ps. 32, 2.
(94) *I Tim.* 2, 4.
(95) *Isaïe,* 40, 13.
(96) Job, 22, 13.

nent de l'ignorance à la science; Il veut que tous vivent et arrivent à la science de vérité. Ecoute encore le sage Salomon disant dans ses *Proverbes:* Mon fils, ne néglige pas la correction du Seigneur, et ne te laisse pas abattre quand tu es repris par Lui (97). Car le Seigneur châtie celui qu'Il aime (98); Il fouette tout fils qui Lui est agréable; plus un fils est châtié, plus il est aimé. Les coups produisent en nous l'affliction; or, selon le mot du bienheureux Paul (99), l'affliction achève en nous la patience; la patience, l'épreuve, et l'épreuve, l'espérance; or, l'espérance ne confond point, parce que l'effet de l'espérance, c'est la science de Dieu, de laquelle sont jugés dignes ceux qui luttent courageusement dans le combat de la vertu et qui supportent vaillamment la chaleur brûlante de ce monde » (100). En bref : Dieu n'a d'autre but en tous événements que de nous faire parvenir à la contemplation et à l'oraison; acceptons donc tout de sa main avec reconnaissance; et nous atteindrons le but (101).

Pour la joie, lisons encore un passage d'Evagre : « Il ne convient pas que le gnostique soit maussade et malgracieux envers ceux qui l'abordent; car c'est la marque propre d'un homme qui ne connaît pas les raisons des êtres » (102), c'est-à-dire d'un homme qui n'est même pas arrivé à la contemplation inférieure ou « naturelle », qui lui ferait comprendre la sagesse et la Providence de Dieu en tous événements. S'il comprenait cela, il saurait que « la souffrance pour le Christ est aussi un charisme de l'Esprit » (103); et serait toujours dans la joie et l'action de grâces.

(97) *Prov.* 3, 11.
(98) *Hebr.* 2, 6.
(99) Cfr. *Rom.* 5, 3-5.
(100) *Lettre* 42. Cfr. *Or.* 31.
(101) *Cent.* I, 72, 73.
(102) *Gnost.* 125.
(103) Selon *Phil.* I, 29. Cfr. *Antirrh.*, Acédia, 51.

16. *L'oraison est exclusion de la tristesse et du découragement.*

Le mot grec ἀλέξημα est susceptible de deux sens : ou bien « sauvegarde contre la tristeesse », ou bien « une chose incompatible avec la tristesse ». Le parallélisme avec les deux chapitres précédents, qui exposent les conditions de la prière, rend plus probable ce second sens. Ce chapitre n'est alors que l'expression négative correspondante à la positive du chapitre 15. Ailleurs, Evagre écrit : « L'esprit d'acédie chasse les larmes; l'esprit de tristesse saccage l'oraison » (104). Or, « à l'âme attristée par la pensée que l'esprit d'acédie demeure en elle et change son état », il faut redire le mot de s. Jacques : « Ne voyez qu'un sujet de joie dans les diverses épreuves qui peuvent vous survenir » (105). Et c'est parce que la tristesse nuit tant à la prière qu'il faut la combattre sous toutes ses formes, en répétant contre elle toutes les paroles réconfortantes de l'Ecriture (106).

17. *Va, vends tout ce que tu as et donne aux pauvres, et puis prends la Croix, renie-toi toi-même pour que tu puisses prier sans distraction.*

La charité est la porte de la contemplation. Or, « la charité, c'est un habitus excellent de l'âme raisonnable, grâce auquel il lui est impossible d'aimer quelque chose au monde plus que la science de Dieu », qui est la contemplation. Elle incline donc naturellement au renoncement de plus en plus grand, à mesure que l'on monte vers une contemplation supérieure. D'où la doctrine des « trois renoncements » (107). « Le premier renoncement de l'âme

(104) *Mon.* n. 56.
(105) *Jacq.* I, 2. *Antirrh.* Acedia, 56.
(106) *Ibid.* tristesse.
(107) *Cent.* I, 78-80. Thalassios, III, 23, dit brièvement : « Premier renoncement, dégagement des choses; deuxième et troisième, des passions et de l'ignorance ».

au monde c'est de quitter par une résolution généreuse les choses du monde en vue de la science de Dieu (108). Le deuxième renoncement c'est la fuite du mal, lequel se fait par l'application de l'homme et par la grâce de Dieu. Le troisième renoncement, c'est la séparation d'avec l'ignorance », c'est-à-dire la lutte contre tout ce qui nuit à la contemplation, « laquelle se présente d'ordinaire à l'homme comme des fantômes dans la bataille, selon la mesure de ses progrès » (109).

Qu'il faille tout quitter pour arriver à la contemplation, Evagre l'enseigne souvent : « Le riche n'obtiendra pas la gnose : un chameau ne passera pas dans le trou d'une aiguille. Qui aime l'argent ne verra pas la gnose, et qui en amasse sera dans les ténèbres » (110). Ailleurs nous trouvons appliquée à cette doctrine l'histoire de Marthe et de Marie : « Veux-tu donc, mon ami, embrasser la vie solitaire, telle qu'elle est, et courir au triomphe de l'hésychia » qui est la vie contemplative : « laisse là les soucis du monde et les puissances qui y résident; c'est-à-dire sois immatériel, impassible, libre de tout désir, afin que, devenu étranger à leurs vicissitudes, tu puisses vaquer à la vie contemplative comme il convient. Nul ne saurait réaliser cette condition de vie à moins de s'arracher à ces choses. Tiens-toi à une nourriture sommaire et vulgaire, non pas abondante et recherchée. Quand ce serait le prétexte de l'hospitalité qui t'inspirerait la pensée de mets précieux, laisse-le là, sans t'y arrêter un instant : c'est un piège pour te faire sortir de ta quiétude. Tu as (pour t'instruire) le Seigneur Jésus blâmant, en la personne de Marthe, l'âme empressée sur ce point, quand Il dit : Pourquoi ces soins multiples et ce trouble ? Il n'est besoin que d'une seule chose (111) : entendre la parole divine; tout le reste se trouvera après sans peine. Marie a choisi la

(108) *Cent.* I, 78.
(109) Cfr. le commentaire du chapitre 48. Nous verrons cette lutte du contemplatif contre les fantômes aux chapitres 67, 68, 72.
(110) *Mon.* n. 17.
(111) *Luc* 10, 41.

bonne part, elle ne lui sera pas enlevée » (112). Ailleurs encore : « Tout comme il est impossible que la vie et la mort échoient simultanément à un même individu, tout de même ne se peut-il faire que quelqu'un ait la charité en même temps que la richesse. C'est le propre de la charité de sacrifier non seulement la richesse, mais encore notre propre vie » (113). « Repousser le démon de la tristesse », chose cependant nécessaire si l'on veut prier (114), « c'est impossible à ceux qui ont un attachement à quoi que ce soit de ce monde » (115).

« Or, il faut nettement exposer la nature de la charité. Voici comment je pense qu'elle est : la charité est une vertu de l'âme raisonnable, parachevée par la privation de tous les désirs corruptibles; et elle appartient aux disciples du Christ. Car celui-là acquiert la charité qui méprise le manger et la richesse et la gloire du monde et avec cela renie encore son corps pour l'amour de la science de Dieu. Car comment l'homme aura-t-il la longanimité envers celui qui le frappe sur la joue, s'il aime la gloire et s'il aime son corps qui a été souffleté ? Comment ne se vengera-t-il pas par un procès de celui qui lui aura pris ses biens, s'il est sujet à la passion de la bonne chère ou de la richesse ? C'est pourquoi il est écrit : n'aimez pas le monde ni tout ce qui s'y trouve (116), de peur que, vous querellant au sujet de ces choses, et vous traînant en jugements les uns les autres, vous ne veniez à vous souiller. L'amour de ce monde est ennemi de Dieu (117). Si notre Dieu est charité, comme il est écrit (118), donc l'amour de ce monde mauvais est ennemi de la charité. Il n'est donc pas possible d'acquérir la charité, si nous ne haïssons pas le monde; ni de haïr le monde, si nous ne nous dépouillons

(112) *Rer. Mon. Rat.* III.
(113) *Pract.* I, 9. *Jo.* 15, 13.
(114) Cfr. Ch. 10.
(115) *Pract.* I, 10. La *Lettre* 55, citée au ch. 10.
(116) I, *Jo.* 2, 15.
(117) *Jacq.* 4, 4.
(118) I, *Jo*, 4, 8.

des passions dans lesquelles consiste notre vieil homme, se corrompant dans des désirs d'égarement » (119).

C'est Evagre encore qui rapporte ce parfait exemple de fidélité aux préceptes évangéliques : « Un frère ne possédait en tout et pour tout qu'un Evangile; il le vendit et en dépensa le prix en nourriture aux affamés; ajoutant ce mot mémorable : ce que j'ai vendu, c'est le livre même qui me dit: vends ce que tu as et donne aux pauvres » (120).

18. *Si tu veux prier dignement renie-toi à toute heure; et si tu endures toutes sortes de tracas, prends-en sagement ton parti pour l'amour de la prière.*

Le sens est le même qu'au chapitre précédent. Pour « les épreuves de toutes sortes » voir le chapitre 48. Indiquons encore, à propos d'abnégation de soi, un passage qui montre bien comment cette abnégation conduit à la parfaite oraison : « Quand l'homme intérieur devient contemplatif, il se dépouille du vieil homme des passions, et alors il verra au-dedans de soi la lumière de la beauté de son âme, et au temps de la prière il aura des visions célestes » (121). Et la même idée, plus développée : « Lorsque l'intellect, après avoir dépouillé le vieil homme, revêt celui de la grâce, alors il verra aussi son propre état (122) au temps de la prière, pareil au saphir ou à la couleur du ciel; état que l'Ecriture appelle le lieu de Dieu, et qui fut vu des Anciens sur le mont Sinaï » (123). Il est donc clair que c'est l'abnégation qui conduit à l'oraison.

Les chapitres 19 à 26 reprennent l'enseignement déjà amorcé au chapitre 14 : l'oraison naît de la patience et de la douceur; c'est-à-dire de la charité envers Dieu et le prochain. C'est le lieu de rappeler que la charité, en

(119) *Lettre* 60; cfr. *Eph.*, 4, 22.
(120) *Pract.* 11, 97.
(121) *Cent.* Suppl. 50.
(122) Cette expression sera expliquée plus loin, en particulier au ch. 114.
(123) *Pract.* I, 70. Cfr. *Exode*, 24, 10.

tant qu'elle est douceur, « est la porte de la gnose ». Nous en verrons le détail à propos de chacun des chapitres. Donnons ici seulement la magnifique raison qu'expose la *Lettre 56* : « Le premier et le principal des commandements (par la pratique desquels on obtient la contemplation), c'est la charité, grâce à laquelle l'intellect voit la Charité première, c'est-à-dire Dieu. Car par notre charité nous voyons la charité de Dieu envers nous, comme il est dit dans le psaume : Il enseigne ses voies aux doux (124). Simple application du principe qui domine toute la philosophie d'Evagre : le semblable est connu par son semblable. Il s'agira dans la suite surtout de la charité envers le prochain.

19. *Toute peine que tu auras acceptée avec sagesse, tu en trouveras le fruit au temps de la prière.*

Tout acte de patience aura son heureuse répercussion sur l'oraison : détail de l'axiome général. Voir le chapitre 23.

20. *Si tu désires prier comme il faut, n'attriste aucune âme, sans quoi c'est en vain que tu cours.*

Il ne faut ni faire de la peine aux autres, ni se peiner des procédés d'autrui (125). Ce chapitre résume donc sous une formule très concise toute la doctrine dispersée dans les chapitres 12 à 26. Ailleurs, Evagre explique bien pourquoi les fautes contre la charité fraternelle empêchent la prière : « Au démon qui nous excite à la colère contre les frères, et qui ensuite nous pousse à réciter cette hymne où il est parlé de la loi de longanimité que nous n'observons

(124) Ps. 24, 9.

(125) Marc l'Ermite, *Ad Nicolaum*. — PG. 65, 1032 D: « Ceux qui attristent les autres et s'attristent eux-mêmes en collectionnant des souvenirs tristes, par là s'excluent eux-mêmes de l'oraison pure ». — Maxime le C., *De Caritate* I, 53.

pas; — or, il fait cela pour se moquer de nous, quand nous chantons un commandement que nous n'avons pas gardé — (à ce démon il faut répondre) : Comment chanterions-nous le cantique du Seigneur sur une terre étrangère ? » (126). Terre étrangère, parce que ce n'est pas celle de la gnose, où l'on ne peut entrer que par la porte de la charité. « La colère dissipe la contemplation, mais la longanimité la recueille. » (127). Aussi « mieux vaut un homme du monde, s'il est doux, qu'un moine colère et emporté. » (128).

21. *Laisse ton offrande, est-il dit, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère, et puis tu viendras* (129) *et prieras sans trouble. Car la rancœur aveugle la faculté maîtresse de celui qui prie et enténèbre ses oraisons.*

Voir les citations données au chapitre 14. « A la colère excitée contre les frères, et qui au temps de la prière enlaidit l'intelligence, il faut dire le mot de *Proverbes*, 11, 25: c'est l'âme qui bénit qui sera engraissée » (130). « Si quelqu'un désire l'oraison pure, et veut présenter à Dieu un intellect sans pensées (troublantes), qu'il réprime la colère et surveille les pensées qui en naissent : Je veux dire celles qui surviennent en provenance de soupçons, d'antipathie et de rancunes, qui plus que les autres aveuglent l'intellect, et corrompent son état céleste. C'est aussi bien ce que nous conseille s. Paul : Il faut, dit-il, élever vers le Seigneur des mains saintes sans colère ni agitation de pensées... »

(126) *Antirrh.* Colère, 13. Ps. 136, 4.
(127) *Mon.* n. 35.
(128) *Ibid.* n. 34.
(129) *Mt.* 5, 24.
(130) *Antirrh.* Colère, n. 17. L'antirrhétique rappelle plusieurs fois le chapitre 5 de s. Mathieu qui cite aussi notre chapitre 21.
(130a) *Mal. Cog.* XXXII, Muyldermans, *A travers...* p. 53.

22. *Ceux qui accumulent intérieurement des peines et des rancunes, et qui s'imaginent prier, ressemblent à des gens qui puisent de l'eau pour la verser dans un tonneau percé.*

Suite de la même idée : « Ne t'abandonne pas à la pensée de la colère, en querellant intérieurement celui qui t'a fait de la peine; ni non plus à celle de l'impureté. Car la première répand des ténèbres sur l'âme, et la seconde l'incite à l'assouvissement de la passion. L'une et l'autre souillent l'intellect; et alors, au temps de la prière, tu te feras des imaginations et n'offriras pas à Dieu des prières pures » (131). C'est en vain qu'une âme « qui s'irrite facilement travaillera à trouver en elle-même la science de vérité, car S. Paul dit : Les fruits de l'Esprit sont charité, joie, paix, patience, etc. » (132). S. Jacques de son côté (133) prouve qu'on ne peut voir « son âme dans la sagesse de Dieu, si elle est pleine de colère » (134).

« Verser de l'eau dans un tonneau percé » : Arsène, un personnage qu'Evagre a connu et consulté, emploie la même image pour répliquer que c'est se fatiguer en pure perte que de mêler un mal quelconque à ses bonnes œuvres (135). « Celui qui thésaurise de la rancune en son âme, thésaurise du feu dans la paille » (136). « Le rancunier qui prie sème... sur le roc » (137).

23. *Si tu es un endurant, tu prieras toujours avec joie.*

Voilà le principe général : le support de tout ce qui nous arrive de la part de Dieu, des hommes et des démons, conduit à l'oraison. Il faut relire ici toute la *Lettre 42*, que nous avons citée au chapitre 15.

(131) *Pract.* I, 14.
(132) *Gal.* 5, 22. *Antirrh.* Colère, 46.
(133) *Jacq.* 4, 11-12.
(134) *Antirrh. Ibid.* 59.
(135) Cfr. *Apoph. Patrum*, Arsène, 33.
(136) *Mon.* 10, Gressmann. p. 154.
(137) Muyldermans, *A travers...* p. 90, n. 39.

24. *Tandis que tu prieras comme il faut, il se présentera à toi des choses telles, que tu estimeras décidément juste l'usage de la colère. Or, il n'est absolument pas de colère juste contre le prochain. Si tu cherches bien, tu trouveras qu'il est possible d'arranger l'affaire même sans colère. Et donc, use de tous les moyens pour ne pas éclater en colère.*

Evagre distingue une colère qui est conforme à la nature, et une qui lui est opposée. La première doit s'exercer contre les démons ; la seconde n'est jamais admissible » (138). « C'est la nature de la colère de combattre le démon et de lutter au sujet de toutes sortes de plaisirs. C'est pour cela que les anges, nous suggérant le plaisir spirituel et le bonheur qui en résulte, nous portent à tourner la colère contre les démons. Ceux-ci, au contraire, nous poussent à combattre les hommes; contrairement à la nature, afin que l'intelligence obscurcie et déchue de la contemplation devienne traîtresse à la vertu » (139). « Si la colère des dragons est un vin mauvais (140) et que les naziréens ont reçu ordre de s'abstenir de vin (141), il est donc juste que les naziréens de l'esprit s'abstiennent de la colère en toutes circonstances » (142). Aucun prétexte ne peut justifier l'emportement et le ressentiment. « A la suggestion qui accumule des réflexions contre un frère, le représentant comme négligent, blasphémateur et ne faisant pas son devoir, réponds : Ne pense pas de mal contre ton compagnon » (143). Aucune casuistique ne vaut. « A l'âme qui se fait cette opinion que la colère n'est pas abominable devant Dieu, mais seulement le péché qui en provient, réponds : C'est une abomination près du Seigneur que les pensées mauvaises » (144). Et de même

(138) *Cent.* Suppl. 9 dans la version syriaque.
(139) *Pract.* I, 15.
(140) *Deut.*, 32, 33.
(141) *Num.* 6, 3.
(142) *Cent.* V, 24.
(143) *Prov.* 3, 29. *Antirrh.*, Colère, 14.
(144) *Ibid.* 25. *Prov.*, 15, 26.

la rancune : « Aux suggestions de colère qui ne nous permettent pas de nous réconcilier avec nos frères, en présentant à nos yeux des prétextes de convenance, savoir la honte, la crainte, la jactance — de peur, dit-on, que le fautif ne tombe à nouveau dans les mêmes écarts; or, c'est là un signe de la fourberie du diable qui ne veut pas laisser notre intelligence libre de rancune — à ces suggestions il faut opposer le mot de S. Paul : Que le soleil ne se couche pas sur votre colère, et ne donnez pas entrée au diable » (145).

25. *Prends garde, sous prétexte de guérir un autre, de devenir toi-même incurable et de donner un coup mortel à ton oraison.*

Evagre aurait pu prendre ce conseil chez son maître Macaire : « Si en reprenant un autre, tu te laisses aller à la colère, tu ne fais qu'assouvir ta propre passion ; car tu ne dois pas, pour sauver un autre, te perdre toi-même » (146).

Guérir un autre, c'est bien ce que prétendait le moine illusionné dont il est question ci-dessus. Et nous avons vu le résultat : le médecin se rend malade lui-même. Il s'agissait là de la colère. Il s'y mêlait bien aussi un peu de vaine gloire, cette passion qui volontiers se colore du prétexte du bien des âmes. Or, c'est un axiome que seuls les parfaits, les contemplatifs, peuvent sans crainte affronter les périls de la prédication, de l'enseignement et de la prélature. Aussi faut-il redire la parole dite à Lot par un Ange : « Sauve-toi sur la montagne pour ne pas périr avec eux » (147), « à la suggestion qui nous conseille, en temps non opportun, d'aller dans le monde pour instruire frères et sœurs et les amener à la vie monastique » (148). Repous-

(145) *Ibid.* 49. *Ephès.* 4, 26.
(146) *Apoph.* Macaire, 17.
(147) *Gen.* 19, 17.
(148) *Antirrh.* Vaine gloire, 1.

sons, « tant que nous n'avons pas acquis la santé de l'âme, la suggestion de vaine gloire qui nous inspire de faire la leçon aux frères et aux gens du monde » (149); et tout autant l'envie d'être supérieurs des autres, avant de nous être corrigés nous-mêmes (150). Or, toutes les passions nuisent à la contemplation; il faut donc dépister les ruses du démon qui se cachent sous ces beaux prétextes.

26. *Si tu t'abstiens de la colère, tu trouveras miséricorde; tu prouveras que tu es trop avisé pour t'en faire accroire, et tu seras du nombre des hommes d'oraison.*

Φειδόμενος θυμοῦ φειδὼ εὑρήσεις un jeu de mots intraduisibles en français (151). Quant à οἴησις, c'est un terme consacré de la spiritualité grecque pour dire : prétention, arrogance, suffisance, et non pas seulement « jugements ». Le sens de la première proposition est : abstiens-toi de te venger, et Dieu ne se vengera pas de toi; pardonne, et Dieu te pardonnera. C'est dans ce sens qu'Evagre écrit : « Dieu nous a mis en ce monde pour qu'en pratiquant la miséricorde, nous obtenions que sa miséricorde soit sur nous, et que nous devenions cohéritiers des Anges, avec lesquels j'ai confiance que se trouve notre bienheureux père, car il était miséricordieux (152). « Cohéritiers des Anges ». Nous verrons que dès ce monde l'oraison rend « égal aux Anges » (153). Il n'est donc pas étonnant qu'il faille aller à l'oraison comme au ciel, par la bonté et l'indulgence.

Ajoutons enfin, à propos de cette doctrine sur les rapports de la douceur et de l'oraison, les belles considérations d'Evagre sur Moïse. « Moïse était le plus doux de

(149) *Ibid.* 9.
(150) *Ibid.*, 13. Cfr. 18.
(151) Marc l'Ermite dit de même (*De Lege Spirit*, ch. 27) : « Celui qui compatit de cœur, obtiendra évidemment compassion ; et de même obtiendra miséricorde celui qui est miséricordieux. »
(152) *Lettre* 57.
(153) *Or.* 113.

tous les hommes, et justement l'Esprit-Saint a dit qu'il avait montré ses voies à Moïse (154). Cette douceur, enseigne-la à tes frères, pour qu'ils retournent malaisément à la colère; car aucun vice, comme la colère, ne fait devenir démon par le trouble du ressentiment. Il est dit dans le psaume : Leur colère est comme celle du serpent cruel (155). Ne pense pas que le démon, ce soit autre chose que l'homme troublé par la colère (156). Qu'aucun des frères par conséquent, ne ressemble au serpent; et n'admets pas chez toi une ascèse qui soit éloignée de la douceur; car celui qui évite le boire et le manger, mais excite en soi la colère, ressemble au navire qui est au milieu de la mer et que gouverne le démon de la colère (157). Dis-moi : pourquoi l'Ecriture, quand elle veut louer Moïse, laisse-t-elle de côté tous les miracles qu'il a faits et rapelle-t-elle seulement sa douceur ? Car elle ne dit pas que Moïse a châtié l'Egypte par les douze plaies et qu'il a fait sortir de là le peuple d'Israël; elle ne dit pas que Moïse le premier a reçu la loi de Dieu et la science des siècles qui furent; elle ne dit pas qu'avec son bâton il divisa la Mer Rouge et que de la pierre il fit jaillir de l'eau pour le peuple qui avait soif; mais elle dit que seul il fut debout devant Dieu dans le désert, quand Dieu voulut détruire Israël, et qu'il demanda à être détruit avec les enfants de son peuple. Il plaça devant Dieu l'amour des hommes et l'iniquité en disant : Pardonne-leur ou efface-moi du livre de vie que tu as écrit (158). Ainsi parla le doux; et Dieu choisit de pardonner à ceux qui avaient péché, plutôt que de faire du mal à Moïse. L'Ecriture laisse de côté la fameuse récolte de la manne, et le vol subit des cailles, et le jeûne de Moïse qui était au-dessus de la nature humaine, et la tente allégorique qui figurait

(154) Ps. 102, 7.
(155) Ps. 57, 5.
(156) Cfr. *Cent.* III, 34 : « Le démon, c'est une nature raisonnable déchue du service de Dieu par un excès de colère ».
(157) Cité en note dans les *Loci communes* de s. Maxime le C. au chap. 19.
(158) *Exode*, 31, 32.

les mondes qui furent et qui seront; et elle ne loue que ceci : Moïse était plus doux que tous les hommes (159). Oh, quelle grande merveille qu'elle ait renfermé toute la sagesse de Moïse en deux signes (160). David, lui aussi, en appelle à la vertu de douceur, quand il dit : Souviens-toi, Seigneur, de David et de toute sa mansuétude (161). Il laisse de côté que ses genoux étaient affaiblis à cause du jeûne et sa chair languissante à cause de l'huile (162), et qu'il avait veillé et qu'il était devenu comme un passereau voltigeant sur les toits (163); et il dit : Souviens-toi Seigneur, de David et de toute sa douceur. Acquérons, nous aussi, cette douceur de Celui qui a dit : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur (164), afin qu'il nous enseigne ses voies et qu'il nous fasse reposer dans le royaume des cieux » (165), c'est-à-dire dans la contemplation (166). Or, c'est par cette douceur que Moïse obtint la contemplation : « La faux (de la moisson spirituelle) s'aiguise par la douceur, cette vertu pour laquelle Moïse est dit avoir été le plus doux des hommes, et obtint, lui seul, les intellections de ce monde » (167), c'est-à-dire « la contemplation naturelle ». Sur cet enseignement, Evagre ne tarit pas; il n'est pas étonnant que tant de chapitres du *De Oratione* s'y rapportent aussi : « Je suis un panégyriste de la tempérance, dit-il encore, et je souhaite de vivre avec elle, en toute longanimité et charité. Car sans celles-ci, quel nom donner à la tempérance ? C'est la cendre qui reste après le feu qu'avait allumé l'ardeur de la charité. La tempérance, à elle seule, est semblable à cette vierge folle qui fut exclue de la chambre nuptiale, parce que l'huile lui manquait et que sa lampe s'éteignit. J'appelle lampe l'intellect fait pour recevoir la lumière

(159) *Num.* 12, 3.
(160) Sic: sens ?
(161) Ps. 131, 1.
(162) Ps. 118, 24.
(163) Ps. 101, 8.
(164) *Math.* 11, 29.
(165) *Lettre* 56.
(166) *Cent. Suppl.* 44.
(167) *Lettre* 41.

bienheureuse, mais déchu, à cause de sa dureté, de la science de Dieu. Car là où l'huile (l'onction) manque, la colère règne. Cela soit dit pour vous, frères très chers » (168).

A un correspondant qui excelle dans cette vertu, Evagre écrit : « Je suis persuadé que ta mansuétude a été la cause pour toi d'une grande science. Il n'est, en effet, aucune autre vertu qui enfante la sagesse, comme cette douceur pour laquelle Moïse fut loué comme le plus doux des hommes. Je prie pour obtenir de devenir le disciple du Doux et de le servir » (169). Cette « grande science », c'est la contemplation ou l'oraison qui rend semblable aux anges, puisque Evagre applique à son correspondant ce qui en est le signe : « régner sur dix villes » (170). Au contraire : « Dans le monde futur, l'homme colérique ne sera pas du nombre des Anges, et on ne lui confiera aucune supériorité, parce que la colère est étrangère à la conduite des Anges » (171).

27. *Armé contre la colère, tu n'admettras jamais de convoitise; car c'est elle qui fournit matière à la colère, et celle-ci trouble l'œil intellectuel, saccageant ainsi l'état de prière.*

S'il importe tellement de retrancher la colère, il faut voir où plongent ses racines. Dans les désirs de la concupiscence dit le *De Oratione*. Ailleurs, Evagre met dans la bouche d'un moine un apophtegme étrangement ressemblant à notre chapitre 27 : « Un autre moine dit encore : la raison pour laquelle je supprime les désirs, c'est pour retrancher les prétextes de colère. Car je sais que celle-ci se débat toujours au sujet des plaisirs, qu'elle trouble mon intelligence et en chasse la contemplation » (172). C'est

(168) *Lettre* 28.
(169) *Lettre* 36.
(170) Cfr. *Cent.* VI, 24.
(171) *Cent.* IV, 38.
(172) *Pract.* II, 99.

pour cela qu'il nous a été dit qu'il faut renoncer à tout. « Le démon de la colère fuit quand il ne peut pas nous troubler par l'irritation. Au sujet de quoi, en effet, s'irriterait un homme, s'il méprise le manger, les richesses et la vaine gloire ? — Et ainsi des autres tentations —. Le trouble, pour l'âme passionnée, c'est la pensée diabolique, éveillant en elle la concupiscence et la colère étrangère à la nature » (173). Aussi, l'*Antirrhétique* (174) rappelle-t-il la parole de l'Ecclésiaste (175) : « Enlève la colère de ton cœur, et arrache la méchanceté de ta chair », « à qui convoite le manger, les vêtements, les biens, la gloire passagère, toutes choses qui excitent la colère, laquelle ne lâche pas le cœur, mais plonge l'intelligence dans l'abîme des abîmes », c'est-à-dire dans « l'enfer, qui est ignorance de la nature raisonnable, provenant de la privation de la contemplation de Dieu » (176). Telle page d'Evagre commenterait bien Jac. 4, 1 : « D'où viennent la guerre et les querelles entre vous ? N'est-ce pas de ceci : vos convoitises bataillant dans vos cœurs ? » — « Ceux qui font des procès à leurs proches, combattent pour des biens à distribuer aux pauvres. A notre avis, ceux-là sont le jouet des démons et se rendent plus étroite la voie de la profession monastique : ils allument la colère par l'argent et puis ils cherchent à l'éteindre avec de l'argent; c'est comme si l'on poignait les yeux avec une pointe pour y introduire un collyre. Car le Seigneur nous a ordonné de vendre nos biens pour donner aux pauvres, mais non pas avec des luttes et des procès, etc. » (177).

28. *Ne prie pas seulement dans les attitudes extérieures, mais porte ton intelligence au sentiment de l'oraison spirituelle, avec grande crainte.*

(173) *Lettre* 39.
(174) *Antirrh.* Colère, 30.
(175) 11, 10.
(176) Cfr. *Or.* 104.
(177) *Mal. Cog.* XXXII, Muyldermans, *A travers...* p. 53 svv. Cfr. Thalassios, III, 25, Maxime, *De Char.*, I, 75.

« Sentiment d'oraison spirituelle » : nous employons si facilement cet adjectif « spirituel », que nous risquons de n'en pas saisir toute la profondeur. Que veut-il dire pour Evagre ? Il s'applique à plusieurs objets : désir spirituel de l'intelligence (178) ; Intellect spirituel (179) etc., même « corps spirituel » (180), surtout « contemplation spirituelle » (181). Or, dans tous ces cas, il qualifie par excellence cet état supérieur qui s'appelle également — nous verrons pourquoi — « vision de la Sainte Trinité », ou « vision de soi-même ». « Quand les intellects des saints recevront la contemplation d'eux-mêmes, la pesanteur du corps sera enlevée » — il deviendra : « corps spirituel » — « et la vision sera dès lors spirituelle » (182). Le chapitre suivant ajoute de suite qu'il y a dans cette spiritualité des degrés : « Les gnoses sont les unes immatérielles, les autres dans des objets matériels; la gnose de la Sainte Trinité les surpasse toutes ». Il faut donc s'élever au-dessus de la matière, et même au-dessus des êtres immatériels créés pour tendre à la contemplation suprême, pour atteindre la spiritualité pure (183). D'où la nécessité des dépouillements progressifs que nous avons vus; d'où l'intellect arrivé à la Sainte Trinité est dit « intellect nu », ce qui est synonyme d'intellect spirituel (184). « L'intellect spirituel c'est le voyant de la Sainte Trinité » (185). Notre chapitre 28 signifie donc qu'il ne faut pas se contenter d'une prière quelconque, mais tâcher d'atteindre, par delà toutes les contemplations inférieures, celle de Dieu Lui-même. L'opposition entre « attitudes extérieures » et « intelligence » rappelle la distinction entre l'homme moine et l'intellect moine (186).

(178) *Cent.* I, 85.
(179) III, 30.
(180) I, 90; II, 5, Cfr. s. Paul, 1 Cor. 15, 44.
(181) I, 34; 13, 61, etc.
(182) *Cent.* II, 62.
(183) Cfr. *Or.* 55-57.
(184) *Or.* 52.
(185) *Cent.* III, 30.
(186) *Antirrh.* Préface.

« Avec grande crainte » : relire le commentaire du chapitre 9.

A propos de « sentiment », c'est le lieu de rappeler la doctrine des sens spirituels. Il y en a cinq, comme pour le corps. Leurs fonctions sont énumérées ailleurs par Evagre : la vue perçoit les objets, l'ouïe leurs « raisons », l'odorat jouit dans la joie de leur saint parfum, le goût de leur saveur, le toucher donne à leur sujet la vraie certitude (187). « Les yeux des vierges verront le Seigneur; les oreilles des vierges entendront ses paroles (188); la bouche des vierges baisera son fiancé; l'odorat des vierges courra à l'odeur de ses parfums; les mains des vierges palperont le Seigneur » (189). L'ensemble de toutes ces opérations constitue le « sentiment spirituel », dont il y a une curieuse définition : « le sentiment spirituel, c'est l'impassibilité de la nature raisonnable ; don de Dieu » (190). C'est dire que cette sensibilité spirituelle s'éveille à mesure que les sens extérieurs sont mortifiés. Notons enfin que cette activité des sens spirituels est nécessaire. « De même que chaque art a besoin d'un sens perçant, approprié à ses exigences, ainsi l'intellect a besoin du sens spirituel pour discerner les choses spirituelles » (191).

29. *Parfois, à peine te seras-tu mis en prière, que tu prieras bien ; parfois, au contraire, malgré de grands efforts, tu n'atteindras pas le but. C'est pour que tu cherches davantage, et qu'après avoir obtenu le résultat, tu le possèdes à l'abri de tout ravisseur.*

Un fait d'expérience, dont la raison sera donnée aux chapitres 30 et 62. Il ne dépend pas de nous seuls

(187) Cfr. *Cent.* 2, 35.
(188) Noter le double sens de λόγος.
(189) *Virg.* n. 55.
(190) Cfr. *Or.* 120. — *Cent.* I, 37.
(191) *Cent.* I, 37. Sur les origines de la doctrine des sens spirituels, voir l'article du P. K. Rahner, dans R.A.M., XIII, 1932, 113-145; pour Evagre spécialement, p. 136-141.

de nous procurer ce « sentiment de l'oraison spirituelle », ni même de nous pacifier entièrement. C'est ce que dit un texte d'Evagre conservé en syriaque (192) : « Toi donc, mon fils, ne te relâche pas, mais affermis ton âme dans la lutte contre le mal; et demande à Dieu de te donner la victoire. Car par la seule force de ton âme tu ne saurais vaincre, trop dur est le combat des pensées mauvaises pour être soutenu isolément. C'est pourquoi il est nécessaire que nous invoquions Dieu et persévérions dans la prière; puisque aussi bien Dieu seul peut pacifier notre intelligence ». Ailleurs, Evagre nous apprend qu'il a reçu cet enseignement de Jean, le voyant de la Thébaïde (193).

« Au sujet de cette sainte lumière (de l'oraison), le serviteur de Dieu Ammonios et moi nous avons demandé à s. Jean de la Thébaïde si c'est la nature de l'intelligence qui est lumineuse et si c'est d'elle que vient la lumière, ou bien si quelque chose d'extérieur l'illumine. Il nous répondit : Aucun homme n'est capable de décider cette question; mais en tout cas sans la grâce de Dieu l'intelligence ne saurait être illuminée dans l'oraison et délivrée des ennemis nombreux et acharnés à sa perte » (194). Dieu permet ces difficultés pour nous faire chercher plus ardemment. Sachant qu'il n'y a « rien de plus grand que la contemplation spirituelle, tant que nous n'y goûtons pas, appliquons-nous généreusement à la pratique; montrons à Dieu quel est le but de nos efforts et que nous faisons tout pour l'amour de sa connaissance » (195). Ces vicissitudes de la vie d'oraison doivent être appréciées, en tant qu'elles viennent de Dieu, comme les autres événements : par elles

(192) *Orientalia Christiana*, vol. XXX, p. 151.

(193) « Nulle réputation de contemplatif n'a jamais dépassé celle du « Voyant » de la Thébaïde. Pallade..., Cassien..., Théodoret..., Rufin..., Georges le Moine..., Sozomène..., Cédrénus..., Théodore le Grand.... Evagre et Ammonius... et, suprême gloire, saint Augustin, non content de parler de lui dans la *Cité de Dieu* (V, 26), se prend à souhaiter de pouvoir soumettre un problème de haute mystique défiant son génie au seul homme qui serait capable de le résoudre, Jean le voyant de la Thébaïde) (*De Cura pro mortuis habenda* 17) » (Cfr. *Aux origines de la mystique syrienne...*, *Or. Christ. Per.* IV, 1938, p. 498 sv.).

(194) *Antirrh.*, Acedia, 16.

(195) *Pract.* I, 21.

aussi Dieu veut uniquement nous conduire à une contemplation plus haute (196). Ce petit mot : ἄσυλον (197) contient aussi toute une doctrine : le dernier brigand qui menace de nous ravir le trésor acquis au prix de la victoire sur les sept autres, c'est l'orgueil : son stratagème consiste à nous assurer que c'est par notre propre force que nous avons triomphé de ses comparses (198). D'où ces absurdes tentations de blasphème qui nous portent à nier le secours de Dieu et finalement Dieu Lui-même et sa puissance. Y céder, c'est s'exposer à être délaissé et à retomber dans des pensées impures (199). Les pensées d'orgueil ne sont-elles pas les plus impures de toutes ? Dès lors, finie la parrhesia de l'oraison, la familière liberté du commerce avec Dieu (200). C'est donc pour notre bien que Dieu nous fait constater d'expérience l'inutilité de nos propres efforts.

30. *Quand un Ange survient, de suite tous les fâcheux qui nous tracassent s'éclipsent, et l'intelligence se trouve dans une grande détente où elle prie allègrement. Parfois, au contraire, la guerre habituelle nous presse; l'intelligence se débat sans pouvoir lever le regard. C'est qu'elle a contracté les impressions de passions diverses. Néanmoins, en cherchant davantage, elle trouvera; si elle frappe vigoureusement, on lui ouvrira.*

Les Anges sont des natures raisonnables en qui il y a une surabondance de gnose, comme dans les démons un excès de colère, et dans les hommes une prédominance de désir (201). Leur rôle sera donc d'aider les hommes sur le chemin de la vertu et de la contemplation (202). Et ils le peuvent excellemment, parce que cette contemplation

(196) Cfr. *Lettre* 42. Citée chap. 15.
(197) « A l'abri de tout ravisseur. »
(198) *Antirrh.*, Orgueil, 3, 5, 6, 13, etc...
(199) *Ibid.*, 7.
(200) *Ibid*, 10, 20.
(201) *Cent.* I, 68.
(202) *Cent.* III, 46.

est leur nourriture continuelle (203), et qu'ils connaissent bien tous ceux auxquels s'étend leur ministère (204). De là vient que « les Anges se réjouissent quand diminue le vice; les démons, quand diminue la vertu. Car ceux-là sont ministres de miséricorde et de charité; ceux-ci, esclaves de colère et de haine. Les premiers, en approchant de nous, nous remplissent de contemplation spirituelle; les seconds, en nous abordant, jettent notre âme en des imaginations honteuses » (205). Parfois, l'action des Anges se fait irrésistible : « il n'est pas possible de résister à toutes les pensées que nous suggèrent les Anges; mais bien de rejeter toutes celles qui nous viennent des démons. Or, aux premières de ces pensées succède un état paisible (précisément celui qu'il faut pour l'oraison), aux secondes, un état trouble » (206). On pourrait demander : s'il est en notre pouvoir de rejeter toutes les suggestions diaboliques, pourquoi ce chapitre insinue-t-il qu'elles nous empêchent de faire oraison? Savoir, tant que dure la lutte; car « l'intellect ne sera pas couronné de la science essentielle (la contemplation supérieure) tant qu'il n'aura pas rejeté la science des deux combats » (207), c'est-à-dire tant qu'il connaît encore la lutte contre les passions, « la guerre matérielle », il ne reçoit pas la contemplation inférieure, ni la supérieure, tant qu'il n'est pas libéré en outre de la lutte des pensées et des souvenirs, la « guerre immatérielle » (208). Il faudrait relire ici la *Lettre* 58, citée ch. 10.

31. *Ne prie pas pour l'accomplissement de tes volontés; car elles ne concordent pas nécessairement avec la volonté de Dieu. Mais plutôt, suivant l'enseignement reçu, prie en disant : que votre volonté s'accomplisse en moi; et ainsi en toutes choses demande-Lui que sa*

(203) *Cent.* III, 4.
(204) *Cent.* II, 30.
(205) *Pract.* I, 48.
(206) *Pract.* I, 52.
(207) *Cent.* III, 49.
(208) *Pract.* II, 48, I, 23.

volonté se fasse, car Lui, Il veut le bien et l'utilité de ton âme, mais toi, tu ne cherches pas nécessairement cela.

On remarquera la différence entre la fin de ce chapitre tel que nous le donnons et le texte de Migne. Elle vient de ce que, après αἴτει quelques mots sont à rétablir d'après la Philocalie et les meilleurs manuscrits : ἵνα τὸ αὐτοῦ γένηται θέλημα. θέλει γάρ. Ainsi reconstitué, ce chapitre est le parfait résumé de la *Lettre* 42 donnée *in extenso* au chapitre 15 : Dieu n'a d'autre intention que de nous faire parvenir au but de toute la création, qui est la « science de Dieu » (209). L'auteur du *De Oratione* a connu la vie de saint Pachôme (210) ; il est permis dès lors de comparer à ce chapitre les expressions toutes pareilles de la *Vita Prima* n. 45 (211).

32. *Souvent dans mes prières j'ai demandé l'accomplissement de ce que j'estimais bon pour moi, et je m'obstinais dans ma requête, violentant sottement la volonté de Dieu, sans m'en remettre à sa Providence pour qu'il ordonnât plutôt Lui-même ce qu'il savait m'être utile; et pourtant, la chose reçue, grande fut ensuite ma déception d'avoir demandé de préférence l'accomplissement de mon vouloir, car, à la rencontre, la chose ne fut pas telle que je me l'étais figurée.*

Ce n'est qu'une constatation expérimentale à l'appui du chapitre précédent. Il y a dans la vie d'Evagre bien des tournants qui pourraient avoir donné lieu à un aveu de ce genre.

(209) *Cent.* I, 50.
(210) Cfr. *Or.* 108.
(211) F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae graeçae*, 1932, p. 29. — *Isaïe*, p. 217, n. 68.

33. *Qu'y a-t-il de bon, si ce n'est Dieu. Par conséquent abandonnons-lui tout ce qui nous concerne, et nous nous en trouverons bien. Celui qui est bon, est nécessairement aussi pourvoyeur de dons excellents.*

Et voilà la raison dernière du chap. 31.

Pour la portée théologique de ce « Dieu seul est bon », et d'autres expressions scripturaires revendiquant quelque chose pour Dieu seul, voir les réflexions profondes d'Evagre, dans la lettre conservée sous le nom de s. Basile (212). Ce chapitre est à retenir pour l'histoire de l'abandon à la Providence, dont il formule heureusement le principe et l'attitude. En termes philosophiques, Evagre dit dès le début des *Centuries* (213) : « Le premier bien n'a pas de contraire, car il est bon par essence, et l'essence n'a pas de contraire ». C'est précisément ce qui le distingue des créatures, dans lesquelles il y a de la contrariété (214). Etant donc bon sans mélange d'aucune possibilité de méchanceté, il ne peut faire que du bien. Et le premier bien qu'il veut faire à la créature intelligente, c'est de lui « enseigner la contemplation spirituelle » (215), but de toutes ses œuvres : « Les hommes vivent trois vies différentes : selon la nature, au-dessus de la nature, contraire à la nature, deux sont selon la volonté de Dieu, et une selon la négligence de leur volonté à eux » (216). Si donc nous voulons progresser dans l'oraison contemplative il nous faut renier notre volonté et demander que se fasse celle du Seul Bon, sûrs qu'elle nous mènera à « l'état désiré ».

34. *Ne t'afflige pas, si tu ne reçois pas immédiatement de Dieu ce que tu lui demandes; c'est qu'il veut te faire plus de bien encore par ta persévérance à demeurer avec Lui dans la prière. Quoi en effet de plus élevé*

(212) *Lettre* 8, PG. 32, 245-268, surtout n. 7, col. 256 C. svv.
(213) I, 1.
(214) *Cent.* I, 2.
(215) *Cent.* II, 20.
(216) *Cent.* II, 31.

que de converser avec Dieu et d'être abstrait dans un intime commerce avec Lui ? (217).

Cette traduction ne suit pas le texte de Migne, mais celui de la *Philocalie.*

La doctrine des chapitres 31-33 suppose que nous n'avons nous aussi qu'un but, celui même de Dieu, arriver à la contemplation. Toutes nos autres demandes doivent lui être subordonnées, même si l'objet de notre prière est d'ordre spirituel. « Si les passions te font la guerre, supplie, comme la veuve, Dieu le juge de toutes choses : Venge-moi de mon adversaire (218). Que s'il ne se hâte pas de te délivrer, ne doute pas; et si la guerre contre toi se prolonge, ne te décourage pas, mais pense que cela t'est utile » (219). « Si un anachorète veut recevoir la science du discernement de la part du Seigneur ...au temps de l'oraison, qu'il demande la gnose à Dieu, qui donne à tous, uniment, et sans mépris pour personne; mais qu'il demande sans hésitation, sans se laisser ballotter par les flots de l'incrédulité, et il lui sera donné » (220).

Ici, une sentence a été omise par la Patrologie grecque.

34a. *L'oraison sans distraction est la plus haute intellection de l'intelligence.*

Il faut noter une opposition de mots qui est certainement voulue. Le chapitre 34 se terminait ainsi : τῇ πρὸς αὐτὸν συνουσίᾳ περισπᾶσθαι. Or, le chapitre 34a commence par : ἀπερίσπαστος προσευχή. Il y a ici une idée sous-jacente : une dis-

(217) Cfr. Barsanuphe, *Lettre* 381, p. 193 : « Il n'est pas bon de demander avec absolutisme d'être guéri de maladie (physique ou psychique) aussi longtemps qu'on ne sait pas si cela te sera utile. Il faut tout abandonner à Celui qui a dit : « Notre Père Céleste sait de quoi vous avez besoin, avant même que vous le Lui demandiez. Voici donc comment il faut prier Dieu : Seigneur, je suis entre tes mains, aie pitié de moi selon Ta volonté. Si cela m'est utile, hâte-Toi de me guérir... ». Cfr. *Nil*, dans Antoine Melissa, I, ch. 46, PG. 136, 925 D.

(218) Luc, 18, 3.

(219) *Protrept.* p. 556.

(220) *Mal. Cog.*, Muyldermans, *A travers...* 25, p. 50.

position, qui est un vice quand elle nous entraîne loin de Dieu, devient le signe d'une haute perfection quand elle tend vers Lui. Ainsi la « parrhesia », le sans-gêne et la familiarité dans les relations humaines, est désastreuse pour la vie spirituelle; à l'égard de Dieu elle est une marque d'une oraison très élevée (221). Ainsi αἴσθησις, comme nous le verrons au chapitre 120. De même ici : c'est un bien inestimable d'être « abstrait » comme de force à la prière; une imperfection au contraire d'être « distrait » malgré soi du commerce divin.

Pour le commentaire de cette importante sentence, voir ch. 60. Evagre identifie : 1° l'état de pure intellectualité, κατάστασις νοός, 2° l'état d'oraison : κατάστασις προσευχῆς 3° la théologie ou gnose de la Sainte Trinité. « L'état d'intelligence, c'est la cime intellectuelle sur laquelle resplendit au temps de l'oraison la lumière de la Sainte Trinité » (222).

35. *L'oraison est une ascension de l'intelligence vers Dieu.*

« Une ascension de l'intelligence », c'est-à-dire de la partie supérieure de notre être, et non pas de l'âme. Il faut nous en tenir à la division tripartite, puisque tout le traité la suppose; si inacoutumée que soit pour nous cette philosophie qui dit presque partout « intelligence » là où nous dirions « âme ».

« Une ascension » : car « la montagne spirituelle, c'est la contemplation spirituelle, placée dans les hauteurs » (223). Or, « l'intellect ne peut pas voir, s'il ne court au sommet de cette montagne; car la montagne spirituelle, c'est la connaissance de la Sainte Trinité et son sommet est d'accès difficile. Si l'intellect y est admis, il

(221) Voir ch. 80 et aussi *Antirrhétique*, 33, au ch. 40 ci-après.

(222) *Cent.* Suppl. 4. Par là il se distingue nettement de ceux qui voient le sommet de la contemplation dans l'extase au sens pseudo-Dionysien. Voir « *Ignorance Infinie* » dans *Or. Christ. per.* II, 1936, p. 257-261, et R.A.M. 32, 1956, p. 39-55: Etat de prière.

(223) *Cent.*, V, 40.

se détourne de la considération des objets » — c'est-à-dire que son oraison est sans distraction. « C'est à cette montagne que les Anges conduisirent le bienheureux Lot, en lui disant : « Sauve-toi sur cette montagne, de peur que le mal ne te saisisse » (224). Cette ascension est symbolisée surtout par la « montée » d'Israël, d'Egypte à Jérusalem. « L'Egypte est le signe du mal, le désert, celui de la pratique; la terre de Juda, celui de la contemplation des êtres corporels; Jérusalem, celui des incorporels; Sion celui de la contemplation de la Sainte Trinité » (225). « Philistin est celui qui s'oppose à ceux qui montent hériter de la terre de promesse » (226). Ailleurs, c'est la montée du Sinaï (227). Ce pourrait aussi bien être la « Montée du Carmel ». Nous trouverons une explication sans métaphore aux chapitre 55-57.

36. *Si tu ambitionnes l'oraison, renonce à tout pour obtenir le tout.*

Si tu ambitionnes cette plus haute intellection de l'intelligence et cette sublime ascension vers Dieu, n'oublie pas ce qui t'a été recommandé aux chapitres 17 et 18. — Tu peux aussi aller voir tout de suite le chapitre 124.

I. HAUSHERR, s.j.

(224) *Gen.* 19, 17. *Lettre* 58.
(225) *Cent.* VI, 49.
(226) *Cent.* V, 68. Cfr. *Cent.* V, 6, 21.
(227) *Pract.* I, 70; *Cent.* Suppl. 26; *Lettre* 39. — En parlant du mont saint Auxence, le diacre Etienne écrit dans la *Vie de saint Etienne le Jeune:* « Si quelqu'un l'appelle Mont de Dieu, ou mont Horeb, ou Mont Carmel, ou Mont Sinaï, ou Thabor, ou Liban, ou ville sainte, comme étant situé sur le mont des Hierosolymitains, il ne péchera pas contre la convenance » (*Analecta graeca* des Mauristes, Paris, 1588, p. 417).

SPIRITUALITÉ IGNATIENNE
ET DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR

Le R.P. Karl Rahner s.j. a bien voulu nous autoriser à reproduire le texte d'une conférence imprimée pour le public restreint du Canisianum *d'Innsbruck et dont la traduction française a paru dans les* Carnets du Sacré-Cœur, *revue du scolasticat s.j. de Montréal, ronéotypée et destinée également à un public restreint.*

Il nous a paru que cet exposé magistral méritait une diffusion plus large et que beaucoup de nos lecteurs aimeraient à méditer ce document d'une profondeur et d'une plénitude théologiques exceptionnelles.

Nous remercions vivement l'auteur et nous félicitons les traducteurs canadiens qui n'ont pas craint d'entreprendre et de mener à bonne fin une version difficile pour laquelle ils réclament l'indulgence des lecteurs de langue française. A eux, ainsi qu'au directeur des Carnets, *un grand merci.*

I. — *Traits essentiels de la spiritualité ignatienne*

Nous n'en pouvons relever que quelques-uns. Peut-être même qu'un représentant authentique de cette spiritualité aurait l'impression — c'est inévitable — que l'interprétation proposée n'est pas tellement satisfaisante. Car, il faut bien le dire, lorsque l'on veut se livrer à de pareilles caractérisations, on ne peut que dégager certaines dominantes qui, dans la vie réelle et la prosaïque succession des jours, entrent en contrepoint avec leurs vivants contraires. Aussi est-il insensé d'objecter à une telle caractérisation qu'il ne faut jamais oublier l'aspect contraire. D'autant plus qu'on serait sans cesse obligé de se demander en pareil cas, si l'on accentue tel trait parce qu'il est vraiment une propriété de la spiritualité en question, ou bien plutôt parce qu'il est pré-

cisément le contraire de cette propriété sur lequel pourtant on doit insister sous peine de voir le trait caractéristique se présenter comme une force de déséquilibre et de destruction.

INDIFFÉRENCE

La première caractéristique de la spiritualité ignatienne est, sans aucun doute, l'indifférence.

Naturellement, par indifférence je n'entends pas seulement ici le principe général qui veut que l'on soit prêt à faire la volonté de Dieu et par conséquent capable de détacher son cœur de ce qui est défendu par un commandement de Dieu ou une disposition particulière de sa Providence. L'indifférence dit davantage. Autrement, comment pourrait-elle caractériser précisément la spiritualité ignatienne ? Il faut ici comprendre l'indifférence comme un sentiment extrêmement éveillé et presque trop aigu du caractère essentiellement provisoire, passager, remplaçable, polyvalent, de toutes les choses qui sont distinctes de Dieu. Et ceci doit s'entendre des choses religieuses elles-mêmes. Car elles non plus ne sont pas Dieu. Sans doute cet acte religieux fondamental qu'est notre don absolu à Dieu s'incarne-t-il et doit-il s'incarner en diverses pratiques et méthodes, en dévotions, exercices, expériences, attitudes, enfin en quelque chose de concret et de déterminé, s'il ne veut pas se dissoudre peu à peu jusqu'à se réduire à rien. Il reste cependant que tous ces éléments, quels qu'ils soient, entrent dans cette indifférenciation de l'indifférence, tombent sous la loi presque mortelle qui veut que tout ce qui n'est pas Dieu apparaisse éphémère, remplaçable, inconsistant, et reste constamment soumis à une disposition providentielle de Dieu qui n'est jamais liée à la chose elle-même et à ses structures permanentes, qui est telle aujourd'hui et pourra être autre demain. Cette indifférence ne peut jamais identifier Dieu et une certaine voie, une certaine expérience qui mènent à lui ou éloignent de Dieu. Dieu est toujours plus grand que ce que nous savons de lui ; plus grand aussi que ce qu'il a lui-même voulu. Jamais sa volonté sainte que l'on respecte comme un absolu ne s'identifie parfaitement à la chose qu'elle veut. Toujours la chose que l'on considère comme la réalisation de la volonté de Dieu reste soumise à cette condition qui pénètre jusqu'au plus intime de son être : à savoir que c'est à cause et aussi longtemps que tel est le bon plaisir de Dieu.

Une telle indifférence est froide et, si l'on veut, volontariste, calculatrice. De là vient qu'on reproche souvent au jésuite ce qu'on appelle son rationnalisme opportuniste, son entraînement superficiel de la volonté et sa méconnaissance des couches pro-

fondes de l'âme humaine comme aussi de ses forces créatrices et spontanées. De fait, chez de petits esprits, — il y en a aussi chez les jésuites — des défauts aussi profonds et une telle pauvreté intérieure peuvent s'habiller d'une apparence d'esprit ignatien. Cependant là où se trouve cet esprit à l'état authentique, tout ce que chez un jésuite on pourrait trouver de moins bon et d'inquiétant vient d'une racine plus profonde, de la racine de l'indifférence. De l'expérience effrayante et dangereuse même jusqu'à en être mortelle qui apprend que tout est terriblement relatif en dehors de l'Unique qui est innomable et ineffable, qui n'entre jamais dans aucun calcul humain, devant lequel, répétons-le, tout, absolument tout, si grand et si saint soit-il, même s'il a été voulu par lui dans les décrets les plus hauts de sa volonté révélée, paraît petit et relatif. Si bien qu'il est possible dans un sens abstrait seulement (qui a, bien sûr, son importance) de parler d'une hiérarchie des valeurs absolument irréversible dans les choses, tandis que dans les cas concrets il pourrait toujours en être encore autrement.

Voici un petit exemple qui illustre ce que nous venons de dire, Saint François d'Assise se gardait bien de refuser le don des larmes sous prétexte de ménager ses yeux : pourquoi m'attacher à ces yeux, disait-il, quand je les ai en commun avec les mouches ? Saint Ignace appréciait beaucoup de telles larmes mystiques ; pourtant il se défendait contre elles, à première vue peut-être par esprit rationaliste et volontariste, en réalité au nom d'une extrême et presque mortelle saisie de Dieu et de lui seul, pour cette raison qu'il serait peut-être possible de mieux servir Dieu avec ce don plus humble d'une vue saine. Il voulait trouver Dieu en tout. C'est dire qu'il était conscient que les choses les plus sublimes, les choses religieuses elles-mêmes, ne sont pas Dieu. De même son amour de la Croix, lorsqu'on le trouve dans les Exercices, est toujours contenu à l'intérieur de ce feu glacial de l'indifférence. On pourrait affirmer, si une telle formulation disait quelque chose à quelqu'un, que saint Ignace est l'homme d'une spiritualité transcendantale plutôt que d'une spiritualité catégorielle.

CARACTÈRE EXISTENTIEL

De là découle un deuxième trait caractéristique de la spiritualité ignatienne. Je me permets de le désigner par l'étiquette d'« existentiel ».

L'indifférent n'est pas un individualiste à la manière de l'homme de la Renaissance qui attachait un très grand prix à la richesse unique et singulière de sa personnalité et la défendait

comme une valeur très haute, sinon comme la plus haute. Ignace au fond n'a pas beaucoup à faire avec la Renaissance, même si souvent on a cru pouvoir interpréter sa vocation de ce point de vue. En fait, parvenu par une mort mystique à une compréhension du monde selon laquelle on peut trouver du prix à toute chose étant donné qu'aucune n'est d'un très grand prix, Ignace se trouve justement à l'opposé de l'homme de la Renaissance et de son nouvel amour pour le monde dont la mystique commence précisément à se pervertir jusqu'à identifier le monde et l'absolu.

Ignace est individualiste en ce sens que, pour lui, qu'il y ait deux aspects — l'aspect commun ou l'aspect particulier, la proximité ou la distance — quand il s'agit des hommes et des réalités bonnes de ce monde, cela est devenu en quelque sorte d'une importance secondaire en regard du Dieu qui, malgré qu'il veuille les deux, ne s'identifie pourtant totalement avec aucun et ne peut être trouvé en entier ni dans l'un ni dans l'autre.

Vu sous cet angle, l'individualisme d'Ignace apparaît non celui de la personnalité mais celui de la personne. De la personne démunie à l'occasion et pas intéressante du tout, capable pourtant de servir modestement, sans prétention, et de se mettre à sa place. De la personne consciente d'être appelée par une volonté immédiate de Dieu, qui dispose d'elle ainsi ou autrement au gré des circonstances, toujours révocable, découvrant toujours une parcelle du chemin seulement, exigeant toujours un état d'ouverture devant un Dieu plus grand que toute expérience qu'on a faite de lui jusque là et capable de se révéler aussi bien dans le vide que dans la plénitude, dans la vie comme dans la mort, dans la richesse comme dans l'extrême pauvreté intérieures et extérieures, culturelles et religieuses.

D'où le caractère sceptique, désillusionné, conditionné, l'esprit de calcul et de combinaison, l'adaptabilité, la plasticité plus d'une fois interprétée comme de l'infidélité, etc..., qui composent la figure propre du jésuite en ce qu'elle a de bon et de moins bon.

Cette touche de désillusion, cette insistance sur le caractère provisoire des choses, ce léger scepticisme, cette tendance à mettre en service tout ce qui n'est pas Dieu, de même que cette disponibilité renouvelée vis-à-vis des situations concrètes toujours singulières et toujours nouvelles comme vis-à-vis de l'appel de Dieu toujours nouveau qu'elles constituent, ce sens enfin de l'individualité comprise non comme une richesse mais comme un service, comme une responsabilité à laquelle on ne peut échapper en se réfugiant dans l'universel et qu'on ne peut pervertir en une jouissance satisfaite de sa personnalité propre,

voilà ce que je voudrais appeler « existentiel ». Et tout cela est si caractéristique de saint Ignace que j'irai jusqu'à penser que son originalité à ce point de vue pourra se manifester pleinement seulement dans l'avenir. Elle n'est pas encore tout à fait la caractéristique des temps dont nous sommes en train de vivre la fin ; elle n'est pas la caractéristique des temps modernes qui viennent de se clore. Elle est plutôt le signe des temps à venir. La question demeure ouverte cependant de savoir si ceux qui historiquement se disent ses fils et ses disciples sauront être les authentiques représentants de cet esprit dans l'avenir.

SENS DE L'ÉGLISE

La troisième caractéristique de la spiritualité ignatienne, c'est le sens de l'Eglise. Chaque époque a aimé l'Eglise et vécu sa vie. Mais, de particulier à saint Ignace, il y a comme un réflexe de l'Eglise. De l'Eglise que l'on sert, même conscient de toutes les faiblesses de *cette* Eglise. Cette Eglise, c'est l'*Ecclesia militans*, l'Eglise du Pape, et donc l'Eglise dans sa réalité la plus immédiatement tangible.

Personne ne contestera qu'il s'agisse bien là d'une caractéristique essentielle de la spiritualité ignatienne. L'on pourrait se demander quand même si ce trait est original à l'égal des deux autres mentionnés ou s'il ne s'agit pas déjà d'un contrepoids nécessaire à ces deux mêmes caractéristiques. Peut-être, d'ailleurs, cela revient-il au même finalement. Car celui qui a réellement vécu l'expérience de l'absolue transcendance de Dieu (celle qui a véritablement Dieu en vue et non pas ce sublime dépassement de notre propre infinité), celui-là, humblement et comme une chose allant de soi, se laissera établir par Dieu à l'intérieur de ses propres limites, et il acceptera avec humilité et simplicité le fini voulu par Dieu, mais différent de Dieu, jusqu'aux inégalités relatives entre ces choses que Dieu a voulues et qui, ainsi et par là, pour la créature qui ne se prétend pas elle-même Dieu, prennent en un certain sens une valeur absolue.

De là découle l'aspect inconditionné de l'amour d'Ignace pour l'humanité du Christ, étendu jusqu'aux moindres détails de sa vie terrestre, jusqu'à l'Eglise, à la hiérarchie ecclésiastique, au Pape, jusqu'aux règles pour penser avec l'Eglises. Non pas que, dans un optimisme exalté et utopique il ait considéré tout cela comme à peu près identique avec Dieu. Il était bien loin d'une telle attitude, lui qui avoua avoir tremblé de tous ses membres à la nouvelle de l'élection de Paul IV. Non. Son sens de l'Eglise exprime l'humilité de la créature qui ne se fait pas une idole de soi-même, ni de sa mystique ou de son

rapport immédiat avec Dieu ; par conséquent qui est prête à accepter l'être fini que Dieu a voulu comme l'instrument de sa présence au sein du monde fini. C'est de l'amour silencieux — l'humilité, le service, le fait de ne pas s'attacher trop d'importance — ce sens de l'Eglise ; il se trouve ainsi être tout à la fois le fruit et l'antidote de l'indifférence existentielle.

II. — *La dévotion au cœur de Jésus comme équilibre intérieur et sauvegarde de l'originalité de la spiritualité ignatienne.*

Dans notre première partie, nous avons tâché de réfléchir quelque peu sur l'originalité de la spiritualité ignatienne. Remarquons toutefois qu'il en est d'une spiritualité comme de n'importe quelle autre réalité : elle s'identifie avec ses « semblables » pour la plupart et les plus importants de ses traits et diffère d'elles en peu d'autres et de moindre importance, si l'on veut bien nous permettre d'exposer d'une façon aussi simpliste un état de choses en soi bien réel et digne d'attention. On le comprend, force nous était de parler des caractères distinctifs de cette spiritualité et de taire les autres, tels l'amour de Dieu, la grâce, la personne de Notre-Seigneur, etc., qui sont communs à toutes les spiritualités, même s'ils se laissent marquer par la spécificité de chacune et en reçoivent chaque fois une coloration différente.

Mais il ne faut jamais l'oublier : le particulier n'est pas le tout, ni même le plus important. Rien d'étonnant, par conséquent, si nous devons dire : les caractères particuliers, chaque fois qu'on les prend en eux-mêmes, à l'état pur, ce sont eux aussi qui apparaissent comme les plus dangereux. Ne constate-t-on pas en biologie que les caractéristiques d'une espèce donnée peuvent s'hyperdévelopper et, bizarrerie de la nature, prendre une forme si accentuée, que l'espèce peut s'en trouver détruite, à cause de l'exagération même de ce qui constituait sa particularité ? Il se passe quelque chose de semblable dans la vie spirituelle. Dans cette perspective, l'humilité apparaît donc comme un moyen préventif contre un excès d'originalité qui deviendrait vite fatal et mortel ; c'est se mettre à l'intérieur des limites précises qui, seules, rendent possible que le fini devienne infiniment parfait.

Il est donc clair qu'une spiritualité saine, orthodoxe, mesurée, une spiritualité qui, encore une fois, sait humblement se

contenir elle-même à l'intérieur de certaines limites, ne manque pas, pour se protéger contre elle-même (si étrange que cela puisse paraître), de se former une instance tout à fait nouvelle de son originalité, de faire naître en elle un équilibre supérieur qui la tienne comme en suspens au milieu des forces antagonistes. C'est alors que son originalité radicale peut agir comme un moyen de salut et non de destruction.

Après ce que nous avons dit plus haut des particularités de la spiritualité ignatienne, il n'est sans doute plus besoin d'insister longuement sur les dangers qui la menacent. Si elle ne se garde pas contre elle-même, elle peut devenir rationaliste, froide, calculatrice, sceptique, glaciale ; elle peut exagérer le caractère relatif de tout ce qui n'est pas Dieu au point de porter à une sorte d'insouciance intérieure qui ne parviendra vraiment jamais plus à voir et à apprécier authentiquement, dans leur valeur singulière, les réalités terrestres et religieuses. L'indifférence peut dégénérer en un « fonctionnalisme » rigide, en une « capacité de monter n'importe quel cheval », c'est-à-dire, au fond, en une capacité pour tout et par conséquent pour rien. Dieu peut apparaître si transcendant, tellement au-delà de tout nom et de toute image, qu'il peut tourner au mot vide et que la réalité qui se cache vraiment sous ce mot (mais qu'on ne nomme pas!) peut perdre à peu près tout contenu divin : la « machine », la puissance de l'Eglise, le fonctionnement de ses organismes en soi, le nombre de ses pratiquants (peu importe qu'ils pratiquent bien ou mal) etc... Les dangers d'un sens de l'Eglise outré sont bien connus : l'Eglise, de moyen utilisé par Dieu, devient fin en soi ; elle s'identifie avec telle directive ecclésiastique, telle école, telle attitude. Ne sont fidèles à l'Eglise que ceux qui sont du même avis que nous. L'ascète « existentiel », enfin, peut devenir cet homme qui se maîtrise si parfaitement qu'il a tout, sauf peut-être un cœur qui se sache abandonné à la libre disposition de Dieu, capable de rire et de pleurer, non pas comme lui-même l'entend, mais suivant la vie.

Nous voudrions maintenant supposer que ces dangers de la spiritualité ignatienne (qui croissent dans la mesure où cet esprit s'approfondit et contre lesquels, en vérité, le vulgaire bourgeois n'est que trop bien protégé à son propre dommage) trouvent dans la dévotion au Cœur de Jésus un antidote qui lui est comme naturel. Nous avons l'intention de nous arrêter quelque peu là-dessus, car cette question est bien propre à nous amener à une meilleure intelligence du sens de la dévotion au Cœur de Jésus.

Remarquons avant tout que la connexion entre la spiritualité ignatienne et la dévotion au Cœur de Jésus, si nous la

prenons comme un simple fait, ressort déjà de ce que les jésuites, ou mieux, quelques jésuites ont été les premiers à propager cette dévotion. Pourtant, cela a été le cas d'un si grand nombre que, si l'on ne veut pas s'en tenir à une interprétation rationaliste de l'histoire de l'Eglise à partir des seuls événements connus, cette relation ne peut vraiment trouver une explication suffisante dans le fait que sainte Marguerite avait un jésuite comme directeur spirituel et que les « voyantes » se servent volontiers de leurs directeurs spirituels et de l'ordre auquel ils appartiennent comme instruments de leur mission.

L'INDIFFÉRENCE ET LE CŒUR DE JÉSUS

L'indifférence est un état d'âme qui, par plus d'un trait, ressemble à la mort. Il s'agit de mourir au monde. Non pas seulement aux choses mauvaises dans ce qu'elles ont de mauvais. L'indifférence doit être vraiment une mort qui empêche d'aimer le monde d'une façon désordonnée, de s'éprendre de lui et de le mettre à la place de Dieu.

Une telle mort, cependant, cette pâleur hiémale de toutes les choses, leur recul dans une insignifiance grise, peut parfois prendre un visage tel qu'elle cesse d'être la mort que Dieu a voulu placer en face de la vraie vie. Car on peut arriver à un durcissement de cœur, à une sorte d'insensibilité fade qui ne remarque plus aucune des différences que Dieu pourtant a faites et voulu retenir. La mort de l'indifférence n'est une mort source de vie que si elle s'enracine dans l'amour et vient se terminer dans l'amour. L'indifférence ne doit pas tuer le cœur, elle doit seulement être la mort de l'égoïsme secret qui rétrécit, qui se refuse à la liberté infinie de Dieu.

L'indifférence doit être amour. Là où elle n'est que l'apathie du stoïcien, c'est-à-dire au fond la lâcheté de celui qui abandonne la partie par désespoir de vaincre ; là où elle n'est qu'une mesquinerie du cœur inconscient de la grandeur de la réalité et de la splendeur du monde (non pas parce qu'elles n'y sont pas, mais parce qu'il est aveugle), là on ne peut plus parler d'indifférence véritable.

Mais le malheur est que celui qui aspire à la véritable indifférence risque de s'engager dans la fausse, car elle est plus facile et fait moins mal que la vraie. L'indifférent devra donc nourrir en lui-même le culte de l'amour, d'un amour brûlant, enthousiaste et sans calcul. Il faudra aussi, par conséquent, toujours lui répéter que le centre du monde et de la vérité est un cœur : un cœur enflammé, un cœur qui s'est exposé à toutes les épreuves, qui les a portées toutes, qui devant elles ne s'est pas réfugié

dans l'attitude froide et cadavérique de celui qui n'a jamais à subir aucune épreuve cuisante justement parce qu'il est mort tout simplement au lieu d'être mort dans l'amour. L'indifférence ne saurait consister dans un état d'égalité et d'insensibilité vis-à-vis de tout; bien plutôt elle doit être la préparation du cœur à aimer le plus possible, je ne dis point ceci ou cela, mais toutes les choses. On la reconnaîtra dans un cœur qui est transpercé et qui justement vit tel et se prodigue comme tel.

Au fond, l'indifférence ne dit que ceci : il n'y a de cœur parfait que le cœur transpercé, épuisé, le cœur qui n'a pas reculé devant le risque de son amour et ne s'est pas réservé pour lui-même quand la réponse à cet amour lui a été refusée. Parce que tel est bien l'amour véritable, on peut parler de la mort de l'indifférence. Autrement, mieux vaudrait encore aimer au moins quelque chose que d'avoir un cœur d'une froideur cynique, réduit à la poussière de la cendre, et lui prêter le nom magnifique d'indifférence. L'indifférence est un don très haut; pourtant elle serait un poison mortel si elle n'était pas reçue par quelqu'un qui vénère et adore l'amour et qui ne craint pas d'avoir un cœur à l'intérieur même duquel il découvre et vénère le Cœur. Bien entendu, ceci peut arriver sans que jamais l'on ait entendu parler de la dévotion au Cœur de Jésus comme telle.

DÉVOTION AU CŒUR DE JÉSUS ET CARACTÈRE EXISTENTIEL

La dévotion au Cœur de Jésus peut aussi protéger la spiritualité ignatienne contre les dangers de ce que nous avons appelé son caractère existentiel. Et par là, nous entendions plus haut l'individualité de la personne qui, tout en ayant conscience de sa singularité propre, ne s'y complaît pas et ne met pas sa volonté à se développer et à s'enrichir; elle accepte, bien plutôt, de se dépenser dans le service parce qu'elle n'a pas beaucoup d'importance, parce qu'elle veut bien se plier sous la loi de l'indifférence. Or, une telle attitude existentielle risque inévitablement de tourner à une rigidité mortelle et sans amour, à la dureté, et, quoique inconsciemment peut-être, au cynisme, cette forme secrète du mépris de l'humain : parce qu'on « sait ce qu'il y a dans l'homme », on n'est plus capable d'aimer ni soi-même ni autrui mais tout au plus use-t-on de patience et d'indulgence avec l'homme, avec ce qui n'est que trop humain.

Une telle attitude existentielle est menacée de devenir mortellement solitaire, pour ainsi dire sans visage, grise ; elle brûle

en quelque sorte le cœur qui en sait trop pour être encore capable d'aimer. En effet, si l'on va jusqu'au bout de cette individualité solitaire, jusque dans sa dernière incommensurabilité, on l'expérimente, non pas comme une richesse, mais comme une limitation, une relativité; elle est comme apparentée à cette malheureuse incapacité de s'enthousiasmer et d'aimer qui crée les « vieux garçons » mélancoliques, mais est tenue pour haute vertu célibataire et ne manque pas de se scandaliser si quelqu'un est plus faible sur ce point. Une telle attitude risque de croire que cette manière de « se mettre à l'abri » soit vertu éprouvée, alors que la vertu n'est au contraire rien d'autre que le salut par la grâce de ce qui est constamment exposé au danger.

Cette existentialité en soi solitaire et toujours menacée de devenir glaciale n'est saine et bonne que si elle est portée avec humilité par un cœur qui aime, qui aime un autre cœur. Il n'y a que celui qui aime qui, à la longue, puisse se supporter lui-même et supporter autrui sans que le mépris vienne lui empoisonner le cœur. Il n'y a que celui qui aime qui soit capable de se voir bien en face et de s'accepter humblement tel qu'il est — et de faire de même à l'égard d'autrui — sans se sentir comme écrasé par son imperfection propre ou celle d'autrui et envahi par le dégoût.

« Il est très difficile de ne pas se haïr », disait Bernanos. Cela est impossible, si l'on n'aime pas, si l'on n'aime pas ce cœur concret qui est le Cœur du Christ. En effet, même celui qui se connaît bien et qui porte sans dissimulation le fardeau de son propre être, doit tâcher de s'oublier lui-même s'il veut connaître la paix intérieure, et il doit s'oublier en ne se plongeant pas dans son propre vide intérieur. Comment pourrait-il le faire sans sortir de lui-même ? Comment pourrait-il y arriver sans aimer ? En d'autres mots, comment pourrait-il être arraché à lui-même, à son propre vide, à son abîme intérieur par quelque chose d'autre, s'il n'aime pas ce quelque chose d'autre ? Car alors cette chose n'exercerait sur lui aucun effet et, parce que non aimée, ne pourrait qu'augmenter encore la souffrance qui naît de la finitude et de la relativité.

Mais si l'on doit aimer un être fini et l'aimer vraiment, comme par ailleurs l'amour est par nature inconditionné, il peut paraître presque paradoxal de parler d'un amour sans limite pour l'être limité; de la possibilité d'un tel amour, on trouvera la garantie ultime là même où l'amour infini, inconditionné, ayant assumé un être fini dans un acte d'amour insurpassable, s'est identifié avec lui d'une manière absolue: dans cet acte par lequel Dieu a assumé la réalité finie de l'humanité du Christ pour en faire Sa propre réalité; dans cet acte d'amour de

l'union hypostatique par lequel Il a assumé l'instrument d'une réalité humaine, si réellement, si absolument, si inconditionnellement, que cette réalité pour toute l'éternité est la sienne propre, et que réellement, sans jamais cesser, demeurant finie en Lui, elle participe d'une manière insurpassable à l'absolue perfection de Dieu; si intimement et si étroitement enfin que l'on rendrait Dieu lui-même relatif si, faute d'amour, on voulait considérer comme relative cette réalité qu'Il a assumée existentiellement. Voilà pourquoi, aussi, tout amour authentique pour un être fini est dans l'ordre actuel, par son caractère inconditionnel, un amour qui se dirige vers le Cœur du Christ; il possède un caractère d'Incarnation, il est déjà (ou annonce) un acte secret de foi en l'Incarnation et par là présente une forme de la dévotion au Cœur de Jésus.

Celui qui, un jour, est descendu au fond de lui-même, n'est peut-être plus capable d'aimer avec autant de naïveté et d'ingénuité que les autres: il a besoin d'un amour qui s'ouvre sur l'infini, parce que le fini, comme tel et laissé à lui-même, serait pour lui trop décevant, et d'une insignifiance insupportable. Mais l'amour ne doit pas se complaire orgueilleusement dans l'illimitation de ses désirs toujours insatisfaits et passer à cette fausse attitude du « tout ou rien ». Il doit pour cela, en dépit de ses exigences illimitées, devenir un amour de l'infini concret qui, tout en comblant l'appel d'absolu, laisse sa place et son rang à l'autre concret comme à un objet digne d'amour: cet objet concret infini ne peut être que le Cœur concret du Dieu infini, le Cœur de l'Homme-Dieu.

Celui à qui il n'est pas donné de rester sur le plan naïf et impersonnel du « on » et qui vraiment regarde bien en face sa propre existence, ne peut éviter de se raidir devant ce spectacle de mort que si, de toute la force de sa foi et de son espérance, il se sait aimé par un être concret, par quelqu'un dont l'amour ne peut être mis en question comme s'il était illusion puérile et passagère, parce qu'il est l'amour même de Dieu, l'amour du Cœur de Dieu.

DÉVOTION AU CŒUR DE JÉSUS ET SENS DE L'ÉGLISE

Nous faut-il encore insister ? Un profond sens de l'Eglise n'est en même temps juste et sain que s'il vient s'enraciner dans un cœur qui sert dans l'amour, que si le cœur est « ecclesia » parce qu'il aime. Là où le serviteur de l'Eglise est un homme

sans amour, il n'est pas long que l'Eglise qu'il défend se change en égoïsme collectif; il prêche partout la gloire de Dieu et le salut des âmes, mais en réalité, il signifie par ces expressions la puissance et le prestige temporels de l'Eglise, quand ce ne sont pas les siens propres. La charge sacrée ne peut être défendue que par des hommes remplis d'amour et qui la défendent en cela justement qu'ils servent dans l'amour. La vérité n'est éclairante que lorsqu'elle brille de l'éclat même de l'amour. Aux sacrements, les fidèles viennent seulement s'ils s'aperçoivent qu'ils ont produit chez le dispensateur des fruits qu'ils devraient au fond toujours produire : *caritas Dei diffusa est in cordibus.*

Il n'y a que des hommes épris d'amour qui puissent faire de l'Eglise qu'ils servent ce qu'elle doit être véritablement et aussi cela seulement pour lequel on la sert : l'humble moyen de salut mis au service de tous les hommes. Si nous avons très souvent l'impression de vivre dans une tour, de former un parti parmi d'autres partis, une tradition historique au milieu d'autres traditions historiques, de défendre avec nos valeurs impérissables (impérissables à cause de l'amour, à cause de l'amour que nous devons porter aux autres) nos habitudes aussi et nos petites manières de voir, parce que c'est tellement plus commode et que nous sommes capricieux et orgueilleux; si nous devons souvent nous demander jusqu'à quel point nous sommes vraiment capables de nous faire tout à tous et disposés à aller par l'esprit aussi à la rencontre des autres au lieu d'attendre, pleins de bienveillance mais aussi satisfaits et sûrs de notre vérité, qu'ils viennent eux-mêmes jusqu'à nous; alors n'y a-t-il pas lieu de nous demander si nous avons suffisamment prié pour obtenir la grâce de devenir des « enamourés » qui aiment dans l'humilité et le sacrifice, des doux qui soient prêts à s'oublier eux-mêmes pour se donner à ceux qui souffrent. Et comment pourrait-on mieux prier pour cette grâce, où pourrait-on apprendre plus parfaitement l'humilité et l'amour (l'amour est toujours humiliant; aux yeux de quelqu'un du dehors et qui n'aime pas, il semble toujours stupide et peu viril) qu'auprès du Cœur du Seigneur qui a aimé et n'a jamais eu honte d'aimer.

Il n'y a que les simples, conscients de *leur propre* étroitesse et pas seulement de celle d'autrui, qui puissent ne pas dégrader les « Règles pour sentir avec l'Eglise » au niveau du fanatisme de parti étroit et borné et cela sans même s'en rendre compte. Seuls ceux qui peuvent aimer réellement peuvent aimer l'Eglise. Car l'Eglise qui fait dans la pauvreté et la fatigue son pèlerinage à travers les temps et attend d'un ardent désir les Noces avec l'Agneau, veut être aimée. Mais cet amour, celui-là

ne peut le lui donner qui s'identifie avec Elle comme le fanatique avec son parti. Au fond, celui-là n'aime pas ; il hait plutôt.

Parlant de l'originalité d'une spiritualité, l'on peut dire : l'amour comme tel ne peut en être le caractère distinctif. Car il est le trait commun qui vaut pour toutes. L'originalité d'une spiritualité doit donc provenir d'ailleurs, des autres dons, car ceux-ci sont multiples et chacune peut en recevoir sa part. Mais de tous ces dons spirituels, on est en droit de dire : « *si autem caritatem non habuero, nihil sum* ». Ceci, bien entendu, vaut également pour la spiritualité ignatienne. Or, la source originelle de l'amour se trouve dans le Cœur du Seigneur. Dès lors la spiritualité ignatienne, elle aussi, ne gardera tout son équilibre et toute sa valeur de salut que si elle aime le Cœur et, avec ce Cœur, toutes choses. Sinon, ce qu'il y a en elle de plus noble constituera en même temps ce qu'il y a en elle de plus mortel.

III. — *La spiritualité ignatienne comme explication authentique de l'amour humano-divin de Jésus vénéré dans l'incarnation du Cœur.*

Nous avons cherché à approfondir l'originalité de la spiritualité ignatienne, et nous nous sommes demandé pourquoi et comment la dévotion au Cœur de Jésus constitue une protection contre les périls qui s'attachent nécessairement à une telle spiritualité, exactement comme à toute autre originalité humaine s'attachent intérieurement des dangers correspondants, car tout fini est précisément limité et dès lors dangereux.

Par ailleurs, c'est finalement l'original seul, la vraie « propriété » qui est une protection, un remède contre le danger mortel inhérent à un être fini. L'hétérogène, lui, ne peut jamais offrir une pareille garantie.

Cela accordé, le parallèle entre la spiritualité ignatienne et la dévotion au Cœur de Jésus ne peut plus et ne doit pas nous conduire à imaginer seulement la première comme menacée et mise en péril, la seconde comme salvatrice. Son but est aussi de nous amener à saisir aussi que de la dévotion bien comprise envers le Cœur de Jésus découle la spiritualité ignatienne comme de la source propre qui l'inclut et que, à cause de cela, elle trouve dans cette source sa garantie et son salut. L'opposition entre l'une et l'autre, par conséquent, ne représente en rien un aspect accessoire ; elle manifeste au contraire l'unité profonde qui les joint. Cette unité se résoud elle-même dans la

dualité que nous avons considérée jusqu'ici. Il est important de le voir.

Nous posons maintenant une autre question : pourquoi et comment cet amour humano-divin auquel nous rendons un culte d'adoration sous le symbole naturel du Cœur de Jésus, est-il ainsi constitué qu'il fait jaillir comme ses propres signes distinctifs les caractéristiques de la spiritualité ignatienne et peut même avec ces caractéristiques demeurer lui-même.

AMOUR HUMANO-DIVIN ET INDIFFÉRENCE

Le fait premier dans l'amour, c'est qu'il est sortie de soi-même, toujours miracle d'un dépassement. Car, saint Thomas l'a profondément saisi, la connaissance en un certain sens est seulement la transcendance qui ramène à elle-même, un retour à soi-même alourdi et enrichi par la totalité du réel qui, à titre de richesse du sujet, sera appropriée. C'est seulement dans le second acte spécifique de tout être personnel, précisément dans l'amour, que s'accomplit le miracle plus grand : l'appropriation de ce qui est personnel au profit d'autre chose, mieux : au profit de quelqu'un d'autre, la personne aimée.

Cela signifie d'abord nécessairement une certaine distance acquise vis-à-vis de soi-même, une indifférence à l'égard de soi, un abandon confiant de ce qui est personnel, un refus opposé à l'angoisse existentielle de l'être fini qui croit devoir se protéger, qui croit courir à sa perte s'il ne se conserve pas dans le souci et dans l'angoisse.

Cependant, dans cette abdication qu'est l'amour spirituel personnel (supérieur à l'instinct qui sort de lui-même seulement pour se jeter sur un autre être isolé et, de ce fait ne pas devenir libre : l'instinct est plutôt « égoïsme à deux » qu'amour), l'amant, lui, chaque fois qu'un tel amour est réel et même si extérieurement il semble se consacrer à un objet unique, il aboutit à la totalité ; il conquiert ainsi la liberté, il aime toutes choses, il n'aime pas seulement tous les individus en bloc, mais le tout primordial à sa racine : Dieu.

Par là même, un tel amour, obstinément désireux et inquiet de remonter à la source, deviendra non seulement indifférence de l'amant à l'égard de lui-même — incapable qu'il est désormais de se constituer égoïstement le centre — mais indifférence aussi vis-à-vis de l'individuel comme individuel. Non pas comme s'il ne pouvait plus aimer vraiment l'individuel. Mais il introduit l'individuel dans ce mouvement infini dans lequel tout

sera aimé, tout sera loué, tout sera reconnu magnifique ; et ce « tout » présent devant et derrière la somme des choses et des personnes aimées individuelles signifie Dieu lui-même. Ainsi. véritablement. l'amour est authentique dans la mesure où, dans les choses et derrière elles (consciemment ou inconsciemment) l'on aime Dieu.

De ce point de vue l'indifférence n'est rien d'autre que le caractère d'un amour resté ouvert. Pour aller à l'individuel en vue du tout qui est Dieu. Et pour aimer l'individuel en vérité, c'est-à-dire d'une manière telle que l'individuel et cet amour n'aient pas à périr par l'effet de leur propre finitude, comme il leur arriverait à tous deux n'était leur ouverture respective sur l'unique plénitude infinie qui est Dieu. Lui-même s'étant voulu plénitude et infinité de l'être fini.

Ainsi la véritable indifférence apparaît-elle un sentiment amoureux et positif rendant relatif tout être fini. Elle ne « démasque » pas l'individuel dans sa propre finitude ; elle ne le « perce » pas jusque dans son vide et son néant. Si elle porte ses regards sur sa finitude, c'est seulement pour reconnaître l'être fini dans son rapport à l'infini (et voilà bien la relativité), dans le soutien qu'il reçoit par et dans un amour infini. Elle perce le cœur de l'amant et la rigide inclusion-en-soi de la chose aimée ; elle est très dure et ne recule pas devant la mort liée à cette transfixion.

Mais elle sait qu'elle accomplit par là l'œuvre du salut, qu'en introduisant cet être infini dans l'amour sans limite de l'infini elle en fait un être infini. Ainsi quelque chose est-il aimé, pour autant qu'il s'agit de l'amour de Dieu et quand cet amour de Dieu pour une personne finie est communication dans la grâce et la gloire de Dieu Lui-même à l'être fini, alors l'être fini est aimé comme un être infini par grâce puisqu'il est aimé par cet amour de Dieu. Ainsi vraiment, on le peut seulement en Dieu, puisque en ce point seulement tout et chaque chose se rencontrent, se donnent réciproquement : de cette manière et à cause de cela, chaque chose peut être aimée comme si elle était à la fois seule et toutes choses ; et c'est là précisément, le désir de l'amour.

L'amour devient ainsi indifférence. L'amour n'est pas autre chose que la phase de l'amour commençant qui, avec le monde, est lui-même encore dans le temps et l'histoire en route vers ce « Dieu tout en tous », alors que n'existera plus que l'amour et rien d'autre. L'on doit naturellement, dans ce contexte, se le rappeler aussi : dans l'ordre « d'après la chute », quand il s'agit de l'inclusion-en-soi pécheresse de la créature, de « l'angoisse de se maintenir dans l'existence », cela est le péché ou

relève du péché que l'indifférence comme ouverture de la créature pour l'amour unifiant reçoive un caractère particulier, « sanglant » dans une certaine mesure, celui même du Cœur transpercé. Mais cela, je le laisse à votre méditation personnelle.

AMOUR HUMANO-DIVIN ET CARACTÈRE EXISTENTIEL

Il nous faut maintenant nous demander comment l'amour prend de lui-même cet aspect que nous avons nommé existentiel en caractérisant la spiritualité ignatienne. En fait, il n'y eut jamais amour qui ne se prétende premier et unique.

Prétention qui n'est en rien folle imagination : chaque fois, au contraire, que l'amour est réellement amour, il en est réellement ainsi. Parce que l'amour conduit vraiment, par libération, jusqu'au plus authentiquement unique. Parce que quelqu'un parvenu à ce point où l'amour embrasse, contient toutes choses, et là seulement, personne d'autre vraiment ne peut le remplacer de façon à produire une copie. Cela, ce qu'il est alors, c'est justement le caractère unique à partir duquel l'ensemble sera saisi. Et ce caractère unique est réellement premier : de la façon décrite ici, on ne peut aimer qu'une fois. Ce point à partir duquel le tout sera voulu et embrassé, il s'offre seulement une fois. L'amour est l'origine de l'individualité vraie et définitive, celle qui n'est pas singularité étriquée, mais une image de ces individualités toujours singulières en Dieu (nous seuls les additionnons) qui possèdent chacune à sa façon la totalité de l'essence divine ; dans cette individualité, il peut arriver à situer et à aimer les autres individualités.

Existentiel, l'amour — et lui seul — l'est encore dans un autre sens : il permet la connaissance de l'originalité authentique d'où découlent l'appel, la vocation, la mission.

C'est dans l'agir, dans cet exister qui est agir, non dans l'exister soustrait au mouvement ni dans le pur mot qui le définit comme objet, que l'homme parvient à l'originalité qu'il doit acquérir. Cela cependant vaut pour l'homme beaucoup plus que pour l'ange ou certainement pour Dieu puisque l'homme de fait, sans doute, cesse d'être seulement un membre d'une espèce par le libre choix qui construit sa personnalité et lui donne ainsi accès à une individualité tout à fait propre.

Cet agir propre, débordant comme tel la répétition banale de conduites imposées à tous les hommes par des commandements généraux ou la pure réalisation de la nature humaine commune, toujours unique au contraire, peut cependant être

fautif. L'homme peut trouver son individualité dans l'unicité de sa faute, de sa faute individuelle qui est beaucoup plus qu'une révolte contre une norme commune.

Veut-il éviter cette faute, où trouverait-il l'appel lui disant, au-delà de toutes normes générales (puisqu'il est nécessaire qu'elles soient toutes observées), ce qu'il doit être lui ? la vocation et la mission aptes à l'arracher au désert mortel et à l'ennui ? Le tirera-t-il des profondeurs de sa propre essence ? Bien que tiré du centre le plus intime, cela ne représente pas précisément l'individuel que l'homme possède en soi et par soi, mais l'individuel reçu et partagé, l'individuel qui est pour cela le plus individuel qu'il est de Dieu.

Ce qui est personnel, en d'autres mots, se dévoile seulement quand on va à la rencontre de l'image que Dieu a faite de chacun de nous, qu'Il nous propose de nous-mêmes, qui, nous autres imparfaits, nous humilie toujours et nous réjouit à la fois parce que nous y reconnaissons ensemble nous-mêmes et notre Dieu.

Toujours nous ne faisons que marcher à sa rencontre. Elle se découvre à nous avec lenteur seulement et, dans cette vie, jamais entièrement. Comme pèlerins, nous connaissons, non pas uniquement Dieu, mais nous-mêmes aussi, seulement dans des miroirs et en énigmes ; nous arriverons uniquement un jour à nous connaître nous aussi comme nous sommes connus. Mais nous pressentons dès à présent quelque chose de cette individualité unique relevant de la grâce de Dieu, qui, une fois reçue comme « être personnel », rend digne d'être toujours.

Comment, cependant, trouver cette vocation, cette image, si elle vient de Dieu ? Il paraît facile et simpliste de répondre : dans l'unité de l'amour de Dieu. C'est pourtant la vérité : dans l'amour seulement nous comprenons Dieu et par l'amour seulement nous comprenons ce que Dieu veut de nous depuis toujours. L'amour de Dieu seul dispose à s'accepter soi-même tel qu'on a été pensé par Dieu dans l'amour. Autrement il serait impossible de dépasser le désespoir même pour ce qui nous regarde et la révolte même contre nous-mêmes. Autrement la découverte de notre individualité serait seulement la révélation de notre abîme intérieur.

Il ne relève pas du hasard que les Exercices, à les bien comprendre, sont tout ensemble découverte de l'amour pour un Dieu toujours grandissant en Jésus-Christ, et découverte de notre propre image individuelle, de notre « vocation » dans l'inspiration d'en haut (et non dans la « planification » rationnelle d'en-bas). Inspiration d'en haut (très ordinaire peut-être dans son mode et sa réalisation extérieure) qui est possible dans un homme où règne l'amour. Car ainsi seulement il peut être en

accord avec Dieu seul capable de révéler l'existence individuelle dans toute sa singularité. Trouvée, elle le sera toujours, non en se possédant pour jouir de soi, mais par le service où l'on s'oublie, où l'on se voit dans la « cause » avec laquelle on s'identifie.

Il importe pourtant ici de ne pas l'oublier : notre existence toujours unique est participation à la vie du Christ, imitation du Seigneur et de sa destinée d'une manière toujours nouvelle qui nous fasse continuer vraiment la vie du Seigneur et non pas la copier pour la « nième fois ». Voilà pourquoi cette mission et cette originalité qui sont nôtres, nous les pouvons trouver dans le seul amour pour l'Homme-Dieu, acceptation de Son amour pour nous qui est communication de l'existence.

AMOUR HUMANO-DIVIN ET SENS DE L'ÉGLISE

Il ne reste plus maintenant beaucoup à dire sur le fait que l'authentique amour de l'Eglise découle de la dévotion au Cœur de Jésus. L'Eglise elle-même, en effet, est née de ce cœur. *Ex corde scisso Ecclesia Christo jugato nascitur.*

C'est l'expression d'une vérité : l'Esprit qui sort du Cœur transpercé du Christ, sans lequel l'Eglise ne se différencierait en rien d'une quelconque organisation, d'une synagogue, est l'Esprit d'un amour qui se prodigue.

L'on veut encore signifier par là que « l'essence » de l'Eglise, c'est en partant de cette origine qui est la sienne et de là seulement qu'on peut la saisir correctement. Et seule la juste compréhension de cette « essence » permet d'aimer vraiment l'Eglise comme elle doit être aimée, écarte le risque d'avoir dans l'esprit quelque réalité toute différente quand l'on cherche comment aimer l'Eglise.

Qui voit l'Eglise à partir du Cœur du Seigneur, qui l'aime à partir de là, en partageant et en imitant par son amour cet amour qui la fonde, il doit imiter l'amour du Christ pour son Epouse l'Eglise décrit par saint Paul, tel que l'ont compris les Pères de l'Eglise. L'amour du Christ pour l'humanité pécheresse et perdue constitue l'Eglise Epouse, source de salut et de purification. Le Christ prend l'humanité tombée vis-à-vis de Dieu dans l'adultère, en fait son Epouse ; son amour la rend d'abord digne d'amour et sainte. L'amour du Christ, pourrait-on dire, oscille toujours entre l'humanité pécheresse (présente encore dans l'Eglise concrète) et l'Eglise réellement sainte.

Par notre amour de l'Eglise, imiter celui du Christ, voilà ce que cela signifie. Il nous faut aimer vraiment les hommes, les pécheurs, ceux qui sont perdus, ceux qui cherchent. Nous

devons aimer une Eglise sans cesse à se constituer à partir de cette humanité. Il nous faut pouvoir aimer cette Eglise qui n'est pas encore la sainte et immaculée Epouse du Christ sans ride ni tache, mais plutôt en passe de devenir dans cet amour souffrant, compatissant, tolérant, ce qu'il lui faut être : l'Epouse sainte du Christ. Dans cet amour, nous devons donc, nous les pécheurs, les souillés, qui contribuons pour notre part au visage de servante et de pécheresse de l'Eglise, aimer dans l'humilité et dans la joie.

L'Eglise que nous devons aimer se jugera achevée seulement le jour où tout ce que Dieu a prédestiné au salut aura trouvé demeure en elle, y sera venu non seulement partager la gloire de l'Eglise, mais rapporter au foyer chacun sa part de l'Esprit, de grâce, de vie, d'originalité, d'expérience unique et irremplaçable. La maison paternelle ne saurait être achevée avant la rentrée de ses dons.

L'amour « jailli » du Cœur de Jésus est par là courageux, clairvoyant, soucieux non pas de la défense personnelle de l'Eglise, mais de ce que l'Eglise serve comme son Seigneur, venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour beaucoup. Un tel amour ne cherche pas la gloire de l'Eglise, mais le salut et la gloire de ceux qui doivent trouver l'Eglise ; il cherche la raison pour laquelle si peu trouvent l'Eglise, avant tout en nous-mêmes et non chez ceux de l'extérieur. Un tel amour est missionnaire, non conservateur et défensif. Un tel amour sait que l'Eglise devient toujours nouvelle chaque fois que quelqu'un avec un cœur transpercé paraît connaître un échec absolu et, à cette extrémité, ne désespère pourtant pas, mais reconnaît cette situation infernale comme l'heure de son amour, son amour pour les hommes et pour son Père.

CONCLUSION

Une conception de la dévotion au Cœur de Jésus qu'on ne peut pas dire nécessairement et en chaque cas explicite, limitée au mot Cœur, sous-entend toutes les considérations précédentes. En fait, une conception si étroite et si intransigeante n'aurait pas permis de relier cette dévotion avec les réalités les plus fondamentales du Christianisme, avec notre spiritualité non plus. Mais cette dévotion « explicite » ne poursuit certainement pas d'autre but finalement que de veiller à ce que l'Esprit d'amour, jaillissant du Cœur transpercé du Christ, nous anime vraiment.

Si pourtant quelqu'un avait reçu cette grâce de nommer expressément ce qui, sans être nommé, s'entend de l'essence du christianisme, il y aurait là pour vous une responsabilité nouvelle inéluctable et la promesse de partager une bénédiction. Recevant une part de cette bénédiction nous comprendrons comment il nous faut mourir de la mort qu'est l'indifférence afin de gagner la vie, comment parvenir à notre individualité propre afin de trouver et de servir l'autre dans l'amour, comme il nous faut aimer l'Eglise afin de tout aimer.

Karl RAHNER, S.J.

(Traduction André OSTIGUY, S.J.
et André BÉDARD, S.J.).

SAINT PIERRE CANISIUS

LA SPIRITUALITÉ D'UN APOTRE

En abordant l'étude de la spiritualité de s. Pierre Canisius, ses biographes ont souvent éprouvé un certain malaise. La diversité et l'ampleur de sa carrière apostolique n'ont-elles pas porté préjudice à la profondeur de son inspiration intérieure ? C'est une question que plusieurs passent prudemment sous silence de crainte que la pénurie de nos renseignements fasse ressortir une sorte de disproportion entre l'âme du saint et sa gigantesque activité au service du prochain. Ne risque-t-on pas de trouver en lui un précurseur de l'activisme justement condamné de nos jours ?

Pourtant, le P. Braunsberger, peut-être à son insu, a soulevé le problème. Il suffisait de le reprendre à la suite de cet admirable éditeur des Œuvres de Canisius (1).

Dans chacune des branches de son activité extérieure, le saint Jésuite a rencontré des contemporains qui le surpassaient : des écrivains plus féconds, des hommes d'Eglise dont le rôle fut plus éclatant. Au total, conclut-on, il lui manqua le génie (2). — Soit, dirons-nous, mais voici qu'on ajoute : « Il ne fut apparemment pas un grand mystique » et les biographes de généraliser sans plus de formalités : « Tout est chez lui en demi-teintes » (3). Ne dirait-on pas d'un tableau en grisaille, du pro-

(1) Nous renvoyons la bibliographie à la fin de cet article. Les références à l'édition des *Lettres* par le P. Braunsberger sont indiquées par le sigle BR suivi du tome et de la page. Cfr. Braunsberger dans *Stimmen aus Maria-Laach*, tome 52 (1897) p. 19.

(2) Cfr. Préface du P. J. Lecler à l'édition française de *Saint Pierre Canisius* par le P. Brodrick, Paris, p. IX.

(3) *Ibid.* Faut-il englober dans ce même mouvement le refus du P. Brodrick d'attribuer à Canisius la paternité de la fameuse édition de 1543 du mystique allemand Tauler ? Nous dirons dans un autre article ce qu'il faut en penser.

duit terne d'un art mineur que des académies d'un âge décadent ont trouvé admirables. Eclipsé par les vrais chefs-d'œuvre, il brillerait au second rang.

Si la présente étude comporte sur quelques détails une mise au point que nous croyons nécessaire, nous ne voudrions pas qu'on y décèle un souci quelconque de controverse : nous ne tenterons pas même une réhabilitation. Notre propos est tout simplement de retracer le portrait spirituel de s. Pierre Canisius. Nous aurons à faire appel bien des fois à l'histoire religieuse de son temps : c'est cette histoire qui nous expliquera plus d'une attitude du saint et motivera certains de nos silences que la critique pourrait interpréter, mais bien à tort, comme une dérobade. Nous laissons au lecteur le soin d'apprécier la valeur spirituelle du grand apôtre de l'Allemagne et d'en mesurer en quelque sorte la stature surnaturelle.

LES ORIGINES D'UNE VIE SAINTE (4)

Que de fois les biographes de notre saint n'ont-ils pas épilogué sur la coïncidence qui fit de l'année 1521 la date de naissance de Pierre Canisius en même temps qu'elle marquait la conversion d'Iñigo de Loyola et la révolte déclarée de Luther.

Que faut-il penser des confidences que Pierre a laissées dans *ses Confessions* (1570). Ne traite-t-il pas avec une rigueur excessive le temps de sa jeunesse qu'il qualifie de temps perdu ? A l'en croire, il ne connut ni l'innocence de Tobie, ni le repentir d'Augustin (5). Qu'il y ait dans cet aveu une part d'exagération témoignant de la vive douleur qu'un saint éprouve à l'évocation de ses moindres faiblesses, cela est plus que vraisemblable. Mais il y a aussi des détails qu'il faut prendre à la let-

(4) Pierre Canisius naquit à Nimègue (Pays-Bas) le 8 mai 1521, l'aîné de deux sœurs d'un premier mariage. Son père Jakob, juriste avisé, avait fait ses études dans les Universités de Paris et d'Orléans. Il débuta en qualité de précepteur et de conseiller au château de René II, duc de Lorraine, qui le récompensa en lui donnant un titre nobiliaire. Neuf fois de suite élu bougmestre et chef du parti autrichien, il reçut une lettre signée de Henri VIII et l'exhortant à tenir tête contre son duc, Charles de Gueldre qui s'était allié à François Ier. Sa signature apparaît aussi sous le Traité de Venlo (1543), entre l'Empereur Charles V et le duc Guillaume de Clèves, prince protestant, qui avait voulu annexer la Gueldre. Ce traité fit de Nimègue une ville impériale et de Canisius un allemand. Hiérarchiquement, la ville dépendait de l'Archevêché de Cologne.

Après la mort de sa première femme (1524), Jakob se remaria avec la fille d'un magistrat. Ils eurent huit enfants, dont Théodoric qui suivit Pierre dans la Compagnie.

(5) BR, I, p. 10.

tre : traits de caractère qui sont inséparables d'un portrait vivant et authentique. événements historiques sur lesquels se détachent les initiatives d'une personne humaine, irruptions de la grâce divine qui transforment une destinée.

Le petit Pierre était un garçon violent. On le trouvait parfois arrogant, obstiné dans ses rancunes (6). Il confesse lui-même qu'il n'a pas été ignorant du péché ; il en a eu le spectacle sous les yeux ; il n'a pas toujours résisté aux attraits du mal et s'en est fait parfois le complice (7).

S'il n'a pas échappé aux défauts de son âge, s'il en a connu les luttes et les alternatives de faiblesse et de redressement, il a aussi entendu des appels intérieurs et reçu des grâces qui présageaient sa vocation future.

Il aimait à servir la messe : il aimait à jouer au prêtre officiant à l'autel : jeux puérils, pourrait-on penser, mais il y découvrait lui-même un indice de son avenir (8). Bien plus, il n'avait guère l'expérience des combats de la chair que déjà il s'était procuré un petit cilice et en faisait usage sans que personne ne l'y eût invité (9).

Il priait un jour dans l'église de Saint-Etienne avec anxiété et même avec des larmes, — « autant qu'il m'en souvienne » ajoute-t-il par souci d'objectivité, — lorsqu'il entrevit soudain par l'effet d'une grâce divine les vanités et les erreurs du monde. C'est alors qu'il reçut le don de la crainte de Dieu et qu'il demanda avec instance par quel genre de vie il pourrait mettre son salut en sûreté (10).

Quelle influence son milieu familial exerça-t-il sur lui ? Quels souvenirs en garda-t-il ?

Sa famille ne manquait pas de distinction. Elle possédait une notoriété qui mit l'enfant de bonne heure en contact avec les exigences de la vie mondaine. Les relations de son père faisaient de la maison patricienne un centre de vie sociale dans lequel l'enfant apprit comme d'instinct les bonnes manières : il fut initié très tôt à l'art de converser avec les grands et de traiter des affaires importantes (11). Et cependant une réflexion

(6) BR, I, p. 10.
(7) BR, I, p. 13.
(8) BR, I, p. 12.
(9) BR, I, p. 22.
(10) BR, I, p. 11-12.
(11) A peine âgé de 24 ans, il fut choisi par le clergé et par l'Université de Cologne pour une mission délicate auprès de Charles-Quint. Il plaida trois fois auprès de l'Empereur pour obtenir la déposition de l'Archevêque apostat, Hermann von Wied (1545-1546). Un an plus tard, le Cardinal Otto Truchsesz l'envoie au Concile de Trente (1547). Il a 32 ans quand Ferdinand

que nous lisons dans ses *Confessions* est une doléance sur le sort des enfants de familles honorables dès qu'ils commencent à grandir. Canisius remarque tristement, en pensant à ses propres péchés de jeunesse, qu'on élève les enfants de telle manière qu'ils semblent n'avoir pires ennemis que leurs propres parents et ceux qui les entourent (12).

L'esprit mondain de son père n'a-t-il pas fait choc sur son âme d'adolescent ? C'est à la seconde femme de son père qu'il fait le reproche de trop aimer l'argent (13). Il blâme également le goût de sa sœur pour le luxe, pour les parures et pour les toilettes à la dernière mode (14).

Les lettres qui nous restent de sa correspondance avec les siens témoignent d'une liberté toute évangélique dans ses rapports avec eux. Ce détachement un peu désinvolte ne tarde pas à faire surgir quelques désaccords qui viennent troubler de loin en loin ses relations épistolaires. Peu à peu cependant, les siens se rendaient compte que seul le souci de leurs âmes inspirait à Pierre les avis sévères qu'il leur adressait (15).

Nous possédons de lui une « exhortation domestique » sur la règle 8 du sommaire des Constitutions de la Compagnie de Jésus où il traite de l'attitude qu'un religieux doit avoir envers sa parenté. D'aucuns pourraient la qualifier de pieuse exagération, mais, après ce que nous venons de dire, on en saisit mieux

d'Autriche pense à le désigner comme évêque de Vienne. Mêlé à toutes les affaires d'Allemagne, il est l'ami ou le conseiller de tous les personnages marquants. Comme le dit le P. Metzler, les qualités exceptionnelles dont il fit preuve dans les missions diplomatiques dont il fut chargé et ses aptitudes singulières comme médiateur sont l'héritage qu'il reçut de son père. (Cfr. J. Metzler, *Petrus Canisius*, p. 22).

(12) BR, I, p. 14.

(13) BR, I, p. 8. Après la mort de Jakob, la femme de celui-ci reprochait à Pierre d'avoir distribué en majeure partie son héritage aux pauvres, après qu'il eût payé les frais et couvert les dettes du noviciat de Cologne (1544) Cfr. BR, I, p. 102. Quelques mois plus tard nous le voyons reprocher à la femme de son père d'attacher plus d'importance aux prébendes de ses fils qu'à ses devoirs religieux. (*Ibid.* p. 117).

(14) Cfr. BR, I, pp. 68 et 72.

(15) Bien des divergences de vue séparaient le Jésuite de son père. Les rapports qui les unissaient n'en furent pas affectés. Lorsque Pierre accourut au chevet de son père moribond, si nous en croyons Sacchini, un des plus anciens biographes de notre saint, la mort du vieux Kanis fut occasionnée par la joie qu'il ressentit à la vue de son aîné (BR, I, p. 8, note). Quant à ses frères et à ses sœurs, les remontrances que le Jésuite eût à leur faire, ne causèrent pas de brouille entre eux. Les biographes affirment qu'aucun Kanis n'a jamais apostasié. Beaucoup de ses lettres ont trait à la fidélité à la foi traditionnelle. Même la seconde femme de son père, apparemment assez mondaine et qui songeait à se remarier, se rendait aux instances de Pierre et elle consacra le reste de sa vie à l'éducation de ses nombreux enfants.

la portée concrète : sa propre expérience vécue parfois en des circonstances douloureuses l'inspire ici, comme en font foi les quelques extraits que voici :

« La règle exige que non seulement de corps mais même en esprit nous nous séparions de ceux avec lesquels nous sommes unis par le sang ainsi que de nos amis : a) en nous dépouillant de toute sollicitude pour eux, comme si ils n'étaient pas vivants, ou comme si ils nous étaient totalement inconnus, totalement étrangers ; b) en rompant tout lien familier et toute communication (—) par lettres et d'autre manière ; c) en rejetant les propos et les pensées concernant leur santé, la prospérité de leurs affaires, leur condition de vie, leur mort, de telle sorte que nous soyons vraiment morts au monde ; pour cela il est utile de ne parler que rarement et d'entendre parler de nos amis et de leur situation ; (—) d) en ne disant pas, lorsque nous parlons d'eux : « J'ai un père ou j'ai un frère », mais en disant : « j'en eus dans le siècle ».

C'est sur ses frères en religion qu'il faut reporter l'amour des siens :

« Aimons les membres de la Compagnie comme notre vrai prochain, comme nos consanguins, comme des frères, en considérant de quelle manière nous sommes, non pas nés dans le siècle et selon la chair, mais de quelle manière nous sommes re-nés en esprit lorsque nous nous sommes faits religieux. »

Est-ce à dire qu'aucune sollicitude spirituelle envers les parents n'est admise ?

« Il n'est cependant pas exclu ni interdit que nous ayons une certaine sollicitude spirituelle pour nos parents ou pour nos amis mourants ou défunts, ou gravement exposés à un péril pour leur âme, lorsqu'ils se recommandent à nous, ou encore lorsqu'une occasion nous est donnée de les conseiller ou de les édifier. » (G. Schlosser, Beati Petri Canisii *Exhortationes domesticae*, pp. 14-15).

FORMATION SPIRITUELLE

A l'âge de quinze ans, Pierre Canisius quitte son pays natal et il se rend à Cologne pour y étudier les arts et le droit civil, le « jus imperiale ». En 1539 il complètera ses études juridiques par une année de droit ecclésiastique passée à Louvain. Cette année mise à part, son séjour à Cologne n'a pas duré moins de dix ans (16).

Lorsqu'il se fut décidé d'entrer en religion, il commença à étudier la théologie et il prit un grade en sciences bibliques.

(16) Au temps où Canisius commençait ses études, Cologne avait été assez bien préservée de l'hérésie. Par contre, l'Université y était en pleine décadence soit quant à son recrutement, soit quant à l'enseignement qu'on y donnait. On peut voir à ce sujet Janssen, *Histoire du peuple allemand*, tome 7.

Au cours de cette période et dès le début de ses études à Cologne, il eut le bonheur vraiment providenticl d'être confié à un prêtre remarquable, Andréas Herrl. Celui-ci joignait à une culture générale poussée une connaissance profonde et érudite de la mystique flamande (17). Toutefois, plus encore que cette rencontre, ce sont ses relations avec Nicolas Van Esch qui laisseront une empreinte profonde dans l'âme du jeune Canisius (18). Rappelons, en effet, que pendant trois années, ils se verront chaque soir et s'entretiendront de choses spirituelles dans l'intimité d'une direction de conscience au sens strict du mot. Si d'aventure Pierre manquait au rendez-vous et s'absentait plus longtemps que de coutume, le saint directeur, craignant quelque relâchement, venait de lui-même trouver son disciple, dut-il le ramener de Nimègue.

La piété que Esch enseignait à Canisius était solide : elle comportait, chaque jour, examen de conscience, lecture spirituelle et méditation (19).

Le maître ne se contenta pas de cultiver le sol généreux de

(17) Voir L. Ennen, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, 1879. Tome 4, p. 667.

(18) Van Esch, compatriote de Pierre, est unanimement considéré comme un prêtre d'une sainteté peu commune et comme un vrai mystique (Venerabilis N. Eschii vita et opuscula ascetica, 1578). Ses écrits pénétrèrent en Angleterre où ils furent traduits par les Dominicains. *Ses Exercices d'Or pour parvenir à la parfaite uniformité et à l'union constante avec Dieu* sont encore réédités. On lui doit une édition latine du *De Templo Animae*, *Isagogen ad Vitam Introversam*, ainsi qu'une traduction du célèbre opuscule mystique écrit en flamand: *Die Evangelische Peerle*, 1545. Il n'est pas nécessaire d'insister sur la valeur spirituelle de l'influence que Pierre Canisius devait subir à Cologne.

(19) Ces pratiques ont une saveur ignatienne, mais elles appartiennent à un courant plus ancien. Le fondateur de la Compagnie de Jésus a bénéficié largement de la *Devotio moderna*. Ce courant spirituel, né aux Pays-Bas, marqua profondément la Réforme catholique du XIV[e] au XVI[e] siècles, dans la région qui s'étend de Windesheim jusqu'à Bâle. Les méthodes préconisées visaient surtout à réformer la vie religieuse en remédiant au relâchement ou à un mysticisme désordonné. Le souci de réagir contre ces tendances inspire une certaine réserve vis-à-vis de la terminologie des mystiques. Il s'ensuit que les historiens ne sont pas d'accord sur l'inclusion de la mystique dans la *Devotio moderna*. Le P. P. Debongnie y est nettement opposé (Dict. Spir., tome III, c. 743). Le P. de Guibert est d'un avis contraire: selon lui, la *Devotio Moderna* est caractérisée par l'union d'un profond mysticisme avec un ascétisme pratique et diligent (*Leçons de Théologie spirituelle*, p. 210). De même Mgr F. Vernet, *La Spiritualité médiévale*, p. 54. Esch avait été disciple des Frères de la vie commune. Ceux-ci consacraient leur apostolat à copier et à diffuser de bons livres de piété ; ils n'enseignaient pas, mais ils dirigeaient des pensions ou Pédagogies qui leur permettaient d'inculquer à leurs pensionnaires les principes de leur école de spiritualité et de les orienter vers la vie religieuse (Dict. Spir. III, c. 728). Les Chanoines de la Congrégation de Windesheim, issus du même mouvement, travaillaient

son dirigé par des soins répétés: il l'initia aux conditions les plus dures que nécessitent les moissons abondantes: « Nisi granum... ». Il lui inculquait des maximes et des pensées tirées de l'Evangile afin que le jeune homme se les répète tout au cours de la journée: grâce à cette constante imprégnation de la parole de Dieu les attraits du monde et la séduction du péché perdaient peu à peu de leur pouvoir sur l'âme de Canisius (20).

Voici que l'amour de la pauvreté le pousse à des actes de plus en plus généreux: il distribue ses économies d'étudiant à un pauvre (21); il refuse une prébende et présage ainsi le sacrifice total auquel il consentira bientôt (22).

Mesurons la valeur de ce renoncement et comprenons qu'il va à l'encontre du courant auquel son entourage ne cède que trop. En agissant ainsi Pierre se met à part, il tient tête à l'entraînement quasi général du milieu dans lequel il vit: ne s'est-il pas refusé un jour, au milieu d'une beuverie d'étudiants, à prendre une goutte de vin, voulant ainsi expier les excès de ses camarades (23). Dira-t-on que ce trait ne signifie pas grand'chose comparé à l'image que nous nous faisons de la sainteté ? Nous oublions trop facilement l'obscur acheminement qui prépare la gloire future de nos héros. A ne voir dans les saints que les fruits insolites des grâces qui les ont transformés, on méconnaît l'importance de la fidélité aux grâces ordinaires: cette fidélité ne peut-elle pas aller, dans le contexte concret de l'existence, jus-

à la réforme monastique. Ils séjournaient volontiers dans les couvents des autres Ordres en vue d'y rétablir la discipline et l'esprit religieux. L'influence de J. Busch a été remarquable dans les pays rhénans. Esch, lui aussi, acceptait l'hospitalité de la Chartreuse de Cologne avec laquelle il collaborait à l'édition d'ouvrages spirituels. Ordinairement, il exerçait son apostolat dans la Pédagogie de Herrl (BR. I, p. 17, note 7).

(20) Surius qui devait entrer à la chartreuse, et Canisius appartenaient tous deux à sa pédagogie. Ce petit cercle fervent autour de la chartreuse constituait l'aile mystique de la *Devotio Moderna*. Debongnie l'interprète ainsi: « Les Chartreux de Cologne, aux XVI et XVII siècles, répandront leurs traductions et éditions d'auteurs spirituels, ils prendront Ruysbroeck et négligeront la Dévotion Moderne » (Dict. Spir. III, c. 745). Le protestant Drews soulignera encore d'avantage l'influence de la mystique dans la formation de notre saint: « la jeunesse de Canisius s'écoula sous l'influence de ce que l'Eglise présentait de meilleur à cette époque, l'influence de ses mystiques. (Drews: Petrus Canisius, p. 6).

(21) *Ibid.* p. 22.

(22) *Ibid.* p. 15.

(23) On sait combien le milieu estudiantin de cette époque était corrompu et quel fléau était l'ivrognerie qui accompagnait les fêtes de Carnaval. Le témoignage de Luther est éloquent. Pierre Canisius était d'une rare véhémence quand, plus tard, il évoquait le Carnaval de sa jeunesse. Il gardera toujours le souvenir de cet acte par lequel il tint tête à ses camarades. Voir ses *Confessions;* voir aussi Schlosser, *Exhortationes Domesticae*, p. 415 svv.

qu'à l'héroïsme ? C'est un point que les hagiographes oublient parfois de mettre en lumière.

Il n'est que de remarquer le ton déchirant que prennent certains passages des *Confessions* de Canisius, il n'est que de surprendre l'accent douloureux de ses confidences et surtout la chaleur de ses effusions de reconnaissance envers Dieu, pour comprendre à quels durs combats Pierre eut à se livrer pour ne pas céder aux tentations impures (24). Ces tentations furent pour lui, comme pour s. Paul, une écharde dans la chair qui le préservait du péché d'orgueil. Ce fut d'abord la crainte de se damner, puis la force trouvée dans son vœu de chasteté en 1540 (25), qui scellèrent sa consécration d'âme et de corps à Dieu. Un pareil gage de son amour ne peut manquer d'émouvoir quand on sait, comme le dit le P. Brodrick, quel sang vif lui coulait dans les veines (26).

On songe à propos de Canisius au mot du P. Lacordaire qui souhaitait avoir à soi : « Dieu, des livres et un ami ». Ce bonheur, notre saint le connut dès sa jeunesse. Il aimait les livres, il ne manquait pas de moyens pour réussir dans ses études (27), il mettait tant d'ardeur au travail que ses supérieurs devront en modérer la fougue (28).

Son esprit était exigeant. Il connaissait les défauts et les lacunes dont souffrait de son temps l'enseignement des écoles. Mais son jugement solide et la précocité de son intelligence le mettaient en garde contre certains engouements dangereux. Le succès de certains maîtres à la doctrine douteuse ne l'aveuglait pas (29).

Son intelligenc était pénétrante, en effet, et son jugement solide. Plus tard, on portera sur lui des appréciations surprenantes et contradictoires. Les hérétiques l'accuseront de pharisaïsme, prétendant qu'il ne veut ni n'ose dire ce qu'il pense. Ils iront jusqu'à répandre le bruit de sa défection. Aux yeux des catholiques il passera parfois pour rigoriste et pour obstiné.

Nous aurions tort de croire qu'en se dépouillant de lui-même progressivement, il tendait à se déshumaniser ou à se durcir le cœur. Pierre, dans ses affections familiales elles-mêmes

(24) BR. I, p. 15.

(25) BR. I, p. 15.

(26) *Ibid.*

(27) BR. I, p. 6. Sur le succès de Canisius dans ses études, les témoignages sont éloquents. Voir: BR. I, p. 666. Doc. 12 et note 2.

(28) BR. I, p. 144 et 161 ; voir aussi BR. I, p. 206-207.

(29) Voir le témoignage rendu sur lui par son brillant professeur de philosophie, Jean Broncherst, qui passa à l'hérésie avec l'archevêque de Cologne (Seguin, p. 24. — BR. I, p. 662 ; Doc. 7).

(30), aussi bien que dans ses amitiés, était d'une franchise presque brutale (31). N'en sont étonnés que ceux de ses critiques qui sont un peu trop portés à sacrifier à l'irénisme des convictions et des principes inaliénables. Qu'on y prenne garde et à travers ses paroles d'une vérité peut-être trop raide, on pourra toujours discerner la note compréhensive et profondément humaine de la sainteté.

MATURITE SPIRITUELLE

Il serait vain de chercher dans la vocation religieuse de Pierre Canisius le choc inattendu qui a bouleversé parfois d'autres destinées : on ne peut parler pour lui d'un chemin de Damas. Son évolution spirituelle a suivi le fil des événements providentiels, jalonnés cependant par quelques irruptions de la grâce tranchant avec la banalité des incidents quotidiens.

Lorsqu'il commence à rechercher une vie plus parfaite, on ne voit pas qu'il ait eu à rompre brusquement avec un passé d'infidélités. Au seuil de sa vie religieuse, Pierre n'était pas un novice qui fait ses tous premiers débuts dans la vie spirituelle : il possédait déjà une maturité enviable. Est-ce à dire que son entrée dans la Compagnie ne fut accompagnée d'aucune découverte sur le plan religieux ? Il est sûr que son horizon intérieur s'y est élargi, mais ce ne fût là qu'une réponse à un pressentiment antérieur déjà plus ou moins clairement aperçu et qui n'attendait qu'une formulation plus nette et plus distincte.

Comment ne pas remarquer les hésitations qui, durant trois années (1540-1543) arrêteront le jeune homme sur le seuil de la Chartreuse (32) : on ne s'étonne pas que, doué d'un parfait équilibre et entouré spirituellement comme il l'était, il se sentît attiré vers la contemplation. Ce qui surprend plutôt, c'est la

(30) BR. I, p. 69, 71, passim.

(31) Sa correspondance témoigne assez de sa fidélité à ses amis qui était proverbiale. L'amitié, selon lui, devait reposer surtout sur les liens de l'esprit. (Schlosser, *Exhortationes*, p. 15).

(32) BR. I, p. 22. On peut se demander dans quelle mesure ces hésitations sont à mettre sur le compte de son tempérament néerlandais qui répugne d'une certaine manière à des engagements religieux trop stricts (Dic. Spir. III, c. 743). D'autre part, son ami Surius était entré à la Chartreuse en 1540 et Pierre Canisius éprouvait une véritable vénération pour le Prieur Kalckbrenner et le sous-Prieur Landsbergh. Ses travaux sur Tauler, si du moins ils ont existé comme nous le croyons, exigeaient de fréquents rapports avec ces spécialistes de la littérature mystique.

rapidité avec laquelle il accepte soudain la direction d'un prêtre étranger et se décide à entrer dans un Ordre fondé d'hier (33).

Canisius fit les *Exercices* à Mayence avec Pierre Favre. Ce qui frappa celui-ci, ce fut la précocité d'âme et la pureté intérieure de son jeune retraitant (34). Le Mémorial de cet admirable compagnon d'Ignace de Loyola fait allusion aux difficultés que rencontra l'aspirant colonais à la Compagnie de Jésus. Rien ne peut mieux nous faire saisir l'évolution spirituelle de Pierre que ce texte où transparaît le débat d'une âme en face de sa vocation. A la fin du mois d'avril 1543 Favre s'exprime ainsi sur son entrevue avec Canisius :

« Après avoir visité M. Pierre de Gueldre (Canisius), qui faisait les Exercices Spirituels selon la méthode de notre Compagnie..., je compris plus clairement..., qu'il en ait quelques-uns dans lesquels l'esprit mauvais ne se fait pas connaître, surtout quand ils sont pieux, vivant depuis longtemps dans la dévotion et en dehors du péché ; ceci fait que cet esprit ne se montre pas en eux ; ils n'ont point de pensées qui sortent des limites de la vérité et de la justice ; ils n'ont point d'affections manifestement désordonnées ; et cependant, si vous déterminiez ces mêmes personnes, saintes pourtant, à s'examiner sur quelques degrés d'une vie plus parfaite dans leur propre état, à supposer qu'il soit immuable, ou dans un autre état plus parfait, vous verrez aisément les deux esprits opposés qui agissent en elles : l'esprit qui fortifie et celui qui abat, l'esprit qui justifie et celui qui dégrade, c'est-à-dire le bon esprit et l'esprit qui est contraire au bon » (35).

Pierre Favre, qui fut un maître dans le discernement des esprits, venait de découvrir que l'esprit du mal se dissimulait de façon paradoxale sous le manteau d'une vie ordonnée, satisfaite et, partant, peu soucieuse de se dépasser. Pierre ne risquait-il pas de s'en tenir aux limites d'une sainteté réelle, mais close, sans audace, redoutant l'aventure spirituelle et, pour autant, s'interdisant tout élan supérieur, toute montée vers une perfection non commune. Dès l'instant où Favre obtient que Canisius « s'examine sur quelques degrés d'une vie plus parfaite » il fait pièce aux ruses du diable.

(33) Décision d'autant plus surprenante que son Père spirituel Van Esch semble y être opposé. En effet, un léger désaccord surgit alors entre le maître et le disciple. Esch quitta Cologne pour s'établir au Béguinage de Diest. Si l'on en croit Sacchini, il ne partageait pas tout d'abord l'estime que les Chartreaux témoignèrent au B. Pierre Favre. Il aurait même refusé l'offre que son ancien disciple lui formula de faire les Exercices Spirituels (BR. I, p. 97). Les rapports de Esch avec Canisius et avec la Compagnie redevinrent normaux dès 1545, comme en témoigne une lettre de Canisius à Pierre Favre (BR. I, p. 138).

(34) Mon. Hist. SJ. Fabri Mon. p. 198.

(35) Mémorial du B. Favre, traduction française de M. Bouix, 1874, pp. 347-349.

Nous voici au fait des hésitations de Pierre Canisius. Les réflexions de Favre nous en donnent l'explication.

Elles nous font assister au débat qui divise le cœur du jeune homme entre l'aspiration à une sainteté dans le monde à la manière d'un Esch et à l'idéal de la vie contemplative en Dieu, telle que la propose la règle des Chartreux. D'un côté comme de l'autre — avec de légères nuances, cela va sans dire — le « quietis et contemplationis amor » trouvait à se satisfaire ainsi que son goût pour un sage apostolat sans trop de dangers ni d'aventures : l'apostolat qui ne sort pas hors des livres (36).

Au gré d'un jeu subtil, l'esprit de Pierre s'était épris d'une dialectique oscillante se contentant d'engagements partiels (37) et d'hésitations qui auraient à la longue entamé une vocation si riche de promesses.

C'est à Favre que revient l'honneur d'avoir démasqué la ruse et d'avoir arraché le jeune retraitant à ses rêves mesquins, en le sauvant pour lui-même il le sauvait aussi pour l'Allemagne. N'est-ce point un nouveau témoignage de la maturité spirituelle de Canisius que d'avoir saisi comme en une intuition infaillible la portée de cet apostolat qui était encore à créer ? N'est-ce point là la marque d'une âme accordée par avance à tous les appels de la grâce ? Quelle brèche ouverte dans sa conception trop étroite de la sainteté ! Pierre en exultait de joie (38). Au terme d'une douloureuse période d'hésitation, il découvrait enfin, libéré d'une dialectique épuisante, la synthèse pacifiante qu'implique une plus haute perfection.

L'HERITIER DE TAULER

En entrant dans la Compagnie de Jésus, Pierre Canisius ne devait pas laisser sur le seuil de la porte le bagage intellectuel et spirituel dont il était porteur. N'était-il pas l'héritier d'une tradition qui avait enrichi le milieu chrétien dont il était issu ? Comme le remarquait déjà P. Drews, quarante ans avant les travaux du P. J. de Guibert (39), Canisius avait grandi dans une

(36) L'évolution de cette vocation comporte trois orientations successives : tout d'abord l'esprit de crainte accompagné du souci de mettre son salut en sûreté, attitude qui devait persister à Cologne (BR. I, p. 12, 44) pour devenir franchement apostolique lors de la Profession en 1549 (*ibid*). Peut-être était-ce là ce « gradus perfectioris vitae » dont parle Pierre Favre.

(37) Son vœu de chasteté et le refus de la prébende.

(38) BR. I, p. 9, 76, 77.

(39) J. de Guibert, S.J. : *Saint Ignace mystique*, Toulouse. Voir aussi *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953.

ambiance qui s'apparentait à la spiritualité de la Compagnie en raison des influences mystiques dont elle était tributaire (40).

Ne faut-il pas sourire de certaines insinuations selon lesquelles Canisius aurait introduit le premier les mystiques parmi les fils de s. Ignace ? (41). Le P. Dudon a vu plus juste quand il affirme que Canisius est de tous les Jésuites celui « qui réalise dans la plus admirable harmonie cet idéal de prières, de savoir et d'entreprise qui hante l'esprit d'Ignace comme l'idéal du vrai Compagnon de Jésus » (42).

Pierre est-il resté fidèle à l'héritage reçu avant qu'il fut jésuite ? Essayons de préciser dans quelle mesure il en conserva les tendances essentielles.

Ses *Confessions* ne laissent aucun doute sur son attrait pour la vie contemplative et pour la mystique qui caractérisait le petit cercle dévot groupé autour de la Chartreuse de Cologne (43).

Demandons-nous tout d'abord de quel courant mystique relevait son éducation première. Nous ne nous tromperons pas si nous répondons que ce courant n'était autre que celui de la mystique rhénane du moyen-âge dont Tauler et toute la littérature qui lui était attribuée formait le noyau central (44). Par cette affirmation, nous ne préjugeons en rien de la question controversée au sujet de l'auteur de l'édition allemande du *Dominicain strasbourgeois* parue en 1543. Une recherche indépendante de cette discussion nous paraît justifiée : elle fournira

(40) Voir *supra*.

(41) H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux, t. VIII, p. 190.

(42) P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, 1934, p. 379.

(43) BR. I, p. 22. Esch lui transmettait la tradition spirituelle représentée par Harphius. Cfr. J. de Guibert, *La spiritualité...* p. 188. Quant aux Chartreux de Cologne, ils ont mérité leur place dans le courant mystique autant par leur vie que par leur œuvre. Dans la préface à son édition de Tauler, Canisius, s'il en est bien l'auteur, déclare qu'il a surtout puisé dans les *Sermons* du « Doctor Illuminatus » qui lui montrait le chemin le plus court vers Dieu (BR. I, p. 80).

(44) La renommée des sermons de Tauler était telle que ses admirateurs lui attribuaient une foule de sermons ou d'écrits anonymes par seul souci publicitaire. La critique allemande, vers le milieu du XIX[e] siècle, s'appliqua à une discrimination qui finit par ne plus laisser au prêcheur que la paternité de 80 sermons environ. Une critique plus récente et plus objective, semble-t-il, a réagi contre cette rigueur excessive. Voir les articles du P. Théry, o.p., et du prof. Corin dans l'édition critique (Ed. de la *Vie Spirituelle*, 1927). Dans la préface de l'édition de 1543, Canisius lui-même, croyons-nous, remarquait qu'un certain nombre de pièces attribuées à Tauler pouvaient bien être l'œuvre d'un autre, « mais, ajoutait-il, comme elles procèdent toutes du même esprit, il importe peu de savoir qui en est l'auteur. » (BR. I, p. 58). On sait aujourd'hui que l'édition contient des extraits de l'œuvre d'Eckart et de Ruysbroeck, surtout dans la partie des *Institutions*, qui ne comptent que deux chapitres (34 et 38) provenant de Tauler.

une explication utile à notre thèse que nous exposons dans un supplément à la présente étude. Supposons pour le moment que nos conclusions sont acquises et que l'auteur de la dite édition n'est autre que Pierre Canisius. Remettons l'histoire ultérieure de son âme dans son contexte religieux, c'est-à-dire dans l'évolution spirituelle de son temps et dans l'esprit ignatien dont il se pénètre à fond. Nous aurons à tenir compte également du genre de vie apostolique auquel il se consacre en se soumettant totalement à ses exigences et à ses impératifs spécifiques. Nous comprendrons mieux alors les adaptations nécessaires, les formulations, voire même les réticences qu'on découvre dans la spiritualité de notre saint, nous constaterons cependant que son inspiration initiale n'en n'a pas été déformée.

Du propre aveu de Canisius, ce sont les sermons de Tauler qui influèrent le plus efficacement sur lui (45). Voyons donc ce qu'en a conservé la prédication de notre jésuite. Si nous en examinons le fond, nous devons répondre : elle n'en a rien conservé (46). Il est manifeste que l'auditoire auquel s'adressait cette prédication était d'un niveau spirituel bien différent de l'auditoire de Tauler. Le souci qu'avait Canisius d'instruire les fidèles, ses préoccupations apologétiques différaient du Dominicain rhénan. Les enseignements donnés d'un côté et de l'autre ne pouvaient que différer l'un de l'autre (47). Mais ce qui nous frappe, c'est la ressemblance de la forme, c'est le mode de développement que l'on trouve chez s. Pierre comme chez son devancier (48).

(45) BR. I, p. 80. Trad. citée en note supra.

(46) Les sermons de Canisius furent édités en 1598 et réédités par le P. F. Streicher: *Méditationes seu Notae in Evangelicas Lectiones*, vol. I, Herder 1939 (détruits pendant la guerre); vol. II, off. Sales. Munich, 1955. Est-ce à cause de cette dissemblance que le P. Streicher a refusé à Canisius la paternité de l'édition de Tauler de 1543 ? Voir son article dans *ZAM*, 7, 1932, p. 176. Nous traiterons la question dans un autre article.

(47) Canisius s'adressait à des laïques, pour la plupart ignorants et moralement abandonnés, que travaillait le luthéranisme : il ne manquait aucune occasion de souligner les points controversés. Tauler, dans les sermons qu'on a conservés, s'adressait à des religieuses. On comprend qu'il ait présenté un idéal de perfection élevé et que son souci apologétique soit nuancé, visant des hérésies subtiles.

(48) De même que Tauler, Canisius suit les mystères de l'année liturgique : sa prédication est centrée sur la personne du Christ et relève de l'homélie chère aux Pères de l'Eglise, à qui elle emprunte des citations. Tauler et Canisius traitent de la même façon l'Ecriture : ils en dégagent d'abord le sens allégorique relatif à la réalisation des promesses de l'Ancien Testament dans le Christ ; le sens moral se rapportant à notre conduite en tant que membres du Christ ; le sens amagogique s'appliquant aux choses d'en haut. Ce dernier sens est chez Tauler plus mystique et, en conséquence, fera défaut chez Canisius. (Cfr. J.-A. Bizet, Mystiques allemands du XIV[e] siècle, Aubier, pp. 91-92).

Avouons donc que cet enseignement public n'éclaire guère la personnalité profonde que nous voudrions atteindre. Les conjectures que permettrait l'analyse de son enseignement nous laisseraient sur notre faim. Nous avons, grâce à Dieu, d'autres sources d'information plus pénétrantes. Les *Confessions*, quelques instructions à ses confrères, où percent inévitablement les reflets de son âme intime, nous le révèlent d'une façon plus satisfaisante. Interrogeons donc ces précieux documents et tout d'abord quelques passages de ses *Confessions* et quelques feuillets d'un testament ou d'un journal spirituel parvenu jusqu'à nous. Ils nous font confidence des faveurs surnaturelles reçues par Canisius lors de ses vœux solennels prononcés en 1549 et d'une grâce d'illumination dont il fut comblé vingt ans plus tard à Ancône (1568) (49).

C'est de Canisius lui-même que nous apprenons comment s'acquiert et comment se développe l'union de l'âme avec Dieu. Dans la préface à l'édition des œuvres de Tauler il précise que cette union est le fruit de la connaissance que nous avons de notre fond, c'est-à-dire de notre néant, c'est le gain de notre renoncement au péché et à la volonté propre, c'est le résultat de notre imitation des vertus de Jésus-Christ (50).

Tauler, dans sa prédication, revenait avec une visible prédilection sur le thème du néant de l'homme auquel répond le Néant de Dieu, c'est-à-dire de l'ineffable, de la non-saisissable divinité. Ce thème est scandé comme un refrain par les paroles du psalmiste : « l'Abîme appelle l'Abîme » (51). Ce verset est peut-être celui qui est le plus souvent cité dans les sermons du Dominicain.

Lisons le récit de la grâce reçue par Canisius à Ancône. Nous remarquons tout ce que le saint Docteur emprunte dans l'expression à la conception taulérienne de la contemplation. Il va jusqu'à copier les tournures de phrases de son maître et jusqu'à répéter ses citations bibliques (52).

(49) Aucune lettre des années 49 ou 68 ne fait allusion à ces faveurs. Il remarque lui-même dans son testament que pareilles confidences prêteraient trop le flanc à la présomption ou à des interprétations diverses. (BR. I, p. 54).

(50) Le fond de l'âme (Sênengrun), selon Tauler est constitué par une divine passivité, excluant toute action des créatures, ouverte à l'action immédiate de Dieu, avide de L'accueillir. C'est une faculté intellectuelle supérieure et passive de la contemplation. (Hugueny, p. 79, n. 6).

(51) Ps. 41, 8.

(52) Rappelons-nous que du temps de Canisius on ne se piquait guère d'originalité. Les écrivains les plus personnels pastichaient l'Ecriture ou les Pères de l'Eglise ; à plus forte raison les auteurs et les orateurs à la mode.

CANISIUS (53)

Un jour, que, agenouillé devant l'autel de la cathédrale j'étais à examiner ma conscience, vous avez ouvert les yeux de mon âme à la Lumière Eternelle, et vous avez daigné éclairer celui qui gisait dans les ténèbres afin que mon esprit se connut lui-même, s'humilia dans la vérité et apprit tout de nouveau à se soumettre à vous, à vous servir...

Or, cette lumière... était pour m'apprendre à faire reposer dorénavant toutes mes intentions et toutes mes œuvres sur un vrai et solide fondement. Je compris que ce fondement était la connaissance de soi quant à sa propre bassesse et à son propre néant; c'était de tourner mon regard en moi-même: combien il est vrai que je ne suis rien, que je ne sais rien, que je ne veux rien, que je ne puis rien, que je n'ai rien.

...Vous me faisiez voir, o Maître Parfait, combien de choses je faisais, qui étaient impures parce que je négligeais, pour ainsi dire ce fond en moi, et que je considérais si peu combien j'étais néant, combien je me présentais nu devant votre Majesté; impures aussi, parce que je me regardais moi-même et mes œuvres si souvent avec des yeux humains; parce que je ne disais pas avec s. Jean: « non sum, non sum »! (=je ne suis pas) (55).

Augmentez votre grâce en moi... pour que je me voie tel que je suis et non tel que je parais en sorte que je puisse dire de cœur: « l'Abîme appelle l'Abîme »; cet abîme de mon néant selon lequel je ne suis que poussière et cendre... que cet abîme appelle toujours en moi un autre

TAULER (54)

Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit: une seule chose est nécessaire ? Quelle est donc cette chose unique qui est nécessaire ? Cet unique nécessaire, c'est que tu reconnaisses ton néant, qui est bien ta propriété, ce que tu es et qui tu es par toi-même... Si tu tiens pour quelque chose, n'importe lesquels de tes actes ou de tes pratiques, ...mieux vaudrait que tu ne fasses rien et que tu t'appliques à considérer que tu n'es rien, que tu ne vaux rien, que tu ne peux rien, plutôt que de demeurer en quelque activité que ce soit, intérieure ou extérieure, et d'oublier ton néant.

Mes enfants, ce fond est connu de peu de gens... si tu perçois en toi un mouvement d'orgueil, replonge aussitôt dans les dernières profondeurs de ton être; et là, dans le fond, descends dans ton néant. »

(Ce passage précède le paragraphe cité au-dessus).

(Interprétation scripturaire dans le sermon LXXXIII du 3e Dimanche de l'Avent).

Le vrai mépris de soi vient se perdre dans l'abîme intérieur de Dieu là on se perd tout entier dans une parfaite et vraie perte de soi-même. L'abîme appelle l'abîme. L'abîme

(53). BR. I, pp. 29-31. Nous traduisons afin de rendre plus aisée la comparaison avec le texte de Tauler.

(54) Hugueny, sermon LI, XIIIe dimanche après la Trinité, pp. 329-339, nn. 2, 3, 4, 8 (vol. 2).

abîme, celui de votre Altitude digne de toute grandeur, — votre force, de votre perfection ; d'où s'écoule à tout moment, comme d'une source intarissable, cet océan de tous les dons...

créé attire par sa profondeur (56) et son néant reconnu par lui, attirant l'abîme incréé et béant, et alors l'un se perd dans l'autre et il n'y a plus qu'un seul un, un néant dans un autre néant. Denys parlait de ce néant quand il disait que Dieu n'est rien de ce que nous pouvons nommer, comprendre et saisir.

Qu'il est beau de poursuivre continuellement la splendide simplicité ; qu'elle fasse que l'homme misérable et vil, qui sera bientôt la proie des vers, un amas de pourriture, s'humilie sous la puissante main de Dieu. Qu'il rende gloire à celui auquel elle est due ; et qu'il se réserve la seule chose qui lui appartient : déficiences, corruption, misère et toute souillure du corps et de l'âme, et inclination au mal. Et tu fais encore l'orgueilleux, tu te fâches, tu ris et tu joues, cendre et poussière ? Qu'as-tu donc que tu n'aies reçu. Et si tu as tout reçu, pourquoi ne rends-tu pas grâce à l'auteur de ces bienfaits ?

Considère ce que tu es. D'où es-tu venu ? D'une matière immonde, corrompue, mauvaise, impure, qui est répugnante et objet de dégoût. Qu'es-tu devenu ? Un sac immonde et puant, plein d'ordures... Mais continue à considérer ton néant : quelle misère en ta nature ! Combien de dangereuses tentations... et de défauts Dieu permet tout cela afin que tu sois amené à reconnaître ton néant (57). Contemple le Dieu souverainement grand, puissant, éternel, ce Dieu qui a voulu se réduire (dans sa Passion à rien ; et rougis alors, toi, homme mortel et pauvre chien, d'avoir jamais pensé à l'honneur, à ton avantage, à ton orgueil.

(55) La traduction du « non sum » d'après le contexte évangélique devrait être « je ne le suis », c'est-à-dire je ne suis pas Elie (Jo. I, 19, 20). Canisius, comme Tauler dans son sermon LXXXIII (Hugueny, vol. III, p. 269 svv.) prend les mots dans leur sens matériel hors du contexte : « Je ne suis pas », au sens où N.-S. dit à ste Catherine de Sienne : « Je suis Celui qui suis, tu es celle qui n'es pas ». Dans le sermon de Tauler, ce sentiment du néant de notre être créé est proposé comme le constitutif de l'humilité véritable qui conditionne la valeur de notre acte d'adoration et assure la puissance de notre prière (Cfr. *ibid.* note 2). Il nous semble qu'on touche ici l'essentiel de la spiritualité de Canisius, à ce qui explique en même temps son humilité et sa force d'âme.

(56) La profondeur de l'abîme créé est l'humilité, l'homme se reconnaissant néant : où la vallée est plus profonde, l'eau coule plus abondamment ; les vallées sont généralement plus fertiles que les montagnes, vient de dire Tauler.

(57) Nous passons ici, dans le sermon de Tauler, un paragraphe où il propose l'adorable exemple du Christ et où il invite son auditoire non seulement à le méditer, mais à l'imiter : « Courbe ton âme orgueilleuse sous la couronne d'épines et suis ton Dieu crucifié avec un esprit soumis... » Tauler revient fréquemment sur ce thème de l'imitation où, comme il l'appelle, sur cette expérience du Christ dans sa Kénose. (Cfr. Hugueny, vol. I, pp. 257, 299, 333 ; vol. II, 146, 335, 376 ; vol. III, 21, 29, 84, 85, 98, 110, etc.).

De la confrontation de ces deux textes il ressort assez nettement que Canisius avait fait sien le patrimoine spirituel de Tauler. Tous les récits où le saint évoque les faveurs qu'il a reçues suivront le même schème : reconnaissance de son abîme naturel (néant, corruptibilité) et de son néant moral (péché), qui appelle l'abîme divin, c'est-à-dire l'infini de la Divinité ou le cœur béant du Christ qui désaltère toute âme assoiffée (58). Donnons quelques extraits :

Le 2 septembre 1549 : « Dérobant à ma vue durant quelques instants l'abîme sans fond (cumulum immensum) de mon indignité, vous me montriez comment en vous s'opèrent ces prodiges de la grâce qu'aucun homme n'osera jamais révéler s'il ne veut s'exposer au reproche de présomption » (59).

Le 4 septembre 1549, jour de sa profession solennelle, il visita le matin la basilique vaticane et là : « ...Par un nouveau bienfait vous m'avez envoyé un Ange pour m'aider et m'instruire dans la vie plus parfaite du religieux profès... Mon âme difforme, impure et faible, souillée par le vice et par les passions, était gisante à terre. L'Ange, tourné vers le trône de votre divine Majesté, dévoilait l'étendue de mes misères et la multitude de mes fautes, pour me faire voir combien j'étais indigne d'accéder à la profession...

Mais alors, (à cause de l'aveu de ma misère) vous m'avez ordonné de boire dans cette source adorable de votre divin Cœur, que je voyais entr'ouvert devant mes yeux, m'invitant à puiser les eaux de mon salut dans votre source, ô mon Rédempteur. Je désirais avec ardeur être inondé des flots de foi, d'espérance et de charité que j'en voyais jaillir. Quelle soif de pauvreté, de chasteté, d'obéissance. Je vous demandais de me laver, de me revêtir et de me parer.

Enfin, après que j'eus osé m'approcher de votre Cœur très doux et que j'y eus désaltéré ma soif vous me promettiez, pour couvrir la nudité de mon âme un vêtement composé de trois étoffes les mieux adaptées à ma profession : la paix, l'amour et la persévérance » (60).

Le même jour, pendant la messe des vœux au sanctuaire de N. Dame della Strada, Canisius fut l'objet d'une nouvelle faveur divine : on y distingue les mêmes traits caractéristiques : un vif sentiment de sa propre bassesse, que vient combler, durant la messe, au moment de l'Elévation, la miséricorde du Christ.

« Vous m'aviez remis devant les yeux ma honte et ma misère : tableau trop bien fait pour m'inspirer du dégoût et me jeter dans le désespoir. Mais au moment de l'Elévation, ô Père de miséricorde, Vous avez consolé

(58) Nous empruntons la traduction du P. F. Alet, le *Bienheureux Canisius*, p. 70 et svv.

(59) BR. I, p. 54.

(60) Si on rapproche ce récit d'un extrait de Tauler on remarque la ressemblance. Voir Hugueny, t. II, p. 13 et p. 376. Il circulait aussi un petit livre de piété qu'on attribuait faussement à Tauler et où se lisaient des exercices et des prières en l'honneur du Cœur du Christ. Landespergh, le sous-Prieur de la Chartreuse et ami intime de Canisius, était aussi un fervent du culte au Cœur de Jésus. (Cfr. BR. I, p. 57).

le misérable, ravivé mon espérance et mon courage; Vous m'avez promis de grandes choses, pardonné mes péchés, et invité enfin avec douceur à être désormais un homme nouveau, comme si de ce jour datait ma conversion » (61).

SYNTHESE IGNATIENNE

Cet ensemble de textes ne révèle qu'un aspect de la spiritualité du saint. C'est à dessein que nous avons mis en relief les éléments de son héritage taulérien et que nous avons laissé de côté les autres aspects de sa synthèse.

Selon Tauler, l'action divine apparaît comme un abîme incréé qui s'enfonce dans les profondeurs du néant créé et opère par un mutuel abandon l'union d'amour de Dieu avec l'âme qui est la contemplation. Dans cette union l'âme, ou du moins le fond de l'âme, (Sêlengrunt), est essentiellement passive, « elle ne sait plus rien, elle n'aime plus rien, elle ne goûte plus rien que l'Un... », c'est dire qu'elle épouse à sa manière créée les opérations divines (62).

Est-ce là condamner les « œuvres » ? Les « œuvres », le « service de Dieu », n'est-ce pas simplement la suite et la conséquence de la lumière infuse accompagnée d'amour infus lui aussi. Les textes le prouvent assez.

Comme le dit Tauler: « Les œuvres doivent procéder de la charité, dans le dégagement et dans l'écoulement de la passivité » (63).

Dans la spiritualité ignatienne, l'action divine sous laquelle l'âme est passive, ne tend principalement ni à la faire contempler ni à la faire aimer: elle l'aide à servir Dieu. Ce service de Dieu n'est ni une *suite* ni une conséquence de la Lumière et de l'amour infus, mais il est l'*objet* même vers lequel tous les dons infus, dont l'âme est favorisée, tendent sur lequel ils se concentrent.

(61) BR. I, pp. 56-57.

(62) Comparer Hugueny, vol. III, p. 224. L'action de l'homme contemplatif est basée sur sa configuration à la vie trinitaire. Décrivant ces opérations intra-trinitaires, Tauler continue: « Dieu a donné pareillement l'activité à toute créature, en imitation de la sienne, (...soleil, étoiles, etc.). Comment alors l'homme, noble et digne créature, faite à l'image de Dieu, ne serait-il pas actif ? Ce désir tout intime de Dieu contemplé comme intérieurement présent, donne à l'homme la jouissance, et sous cette impulsion, il s'applique à des œuvres extérieures à la jouissance, mais il ne sort de son intérieur que pour y rentrer. (*ibid.* pp. 204-206).

(63) Hugueny, vol. III, p. 205.

La mystique taulérienne a pour objet suprême l'anticipation imparfaite de la Vision et de l'Amour fruitif; ces dons sont un objet qui se suffit à lui-même; ils n'ont pas pour but immédiat de promouvoir le service de Dieu, quoique celui-ci puisse en découler parfois, presque accidentellement, comme par une sorte de débordement (64).

La mystique ignatienne se présente davantage sous l'aspect d'une plénitude de Foi et d'Amour, qui nous soutient dans l'accomplissement de notre voyage vers la Patrie Céleste et dans l'exercice de notre service actuel à travers les obscurités et les embarras d'un corps mortel (65).

Contraste à ne pas négliger: Tauler éprouve quelque méfiance en face d'une vie trop active; Canisius est en garde devant des grâces trop envahissantes (66). Les récits qu'il trace des faveurs divines dont il fut comblé, les prières qu'il adresse pour demander de nouvelles faveurs, convergent vers cet objectif unique: servir Dieu. S'il demande à être vidé du moi égoïste, ce n'est pas dans l'espoir de se sentir envahi par la divinité et de jouir de cette union sublime mais c'est, comme il le dit, pour devenir ce « vas électionis ut portet nomen Christi coram gentibus... » (67).

« Le 2 septembre 1549: ...me recommandant l'Allemagne, Vous me pressiez tendrement de me dévouer pour elle...

Une grande consolation l'inonde quand la Divine Bonté ratifie sa mission. (BR. I, 53, 54). « Magnam sensi consolationem. »

Le 4 septembre 1549: il s'en va tout consolé parce qu'il est enfin en possession de son mandat apostolique. « Consolatus abii. » (*ibidem* p. 55). Les dons de paix, d'amour et de persévérance, lui communiquent la pleine assurance que tout lui réussira pour la gloire de Dieu (*ibidem.*).

Le même jour durant la messe de ses Vœux, la Profession religieuse qu'il prononce renouvelle en lui la confiance dans sa mission. Cette mission est pour lui une « grâce spécialement réservée au profès »; et il s'entend dire plusieurs fois ces paroles: « ecce mitto vos in medio luporum; ite, praedicate Evangelium omni créaturae ». Et il définit ainsi les grâces reçues à cause de la Profession: « A partir de ce jour je me sentis des forces extraordinaires, une confiance plus ferme, une paix plus profonde et dans mes rapports avec le prochain plus de liberté, des formes plus avenantes » (BR. I, pp, 56, 57).

(64) Tauler avertit les supérieurs de ménager les âmes vraiment contemplatives et de leur éviter une activité dissipante. Il ne veut pas qu'on dise que l'âme contemplative peut toujours, dans les œuvres extérieures, défendre son union avec Dieu. (Hugueny, II, p. 210).

(65) BR. I, p. 54.

(66) Cfr. de Guibert, o.c., p. 77.

(67) BR. I, p. 54

En juin 1568 durant la vision d'Ancône, il ressent un vif sentiment de sa bassesse et de son néant qui lui apprend à s'humilier devant Dieu et à le servir. (Cfr. *Supra*). Les reproches qu'il se fait à lui-même regardent surtout certaines carences dans le service: « Pourquoi ne rends-tu pas à ton Bienfaiteur ce que demande son service ? Que ne remplis-tu pas avec amour l'office d'un fidèle dispensateur ? (BR. I, pp. 29-31).

Le récit de la grâce d'Ancône est surtout intéressant parce qu'il met en évidence le fondement spécifiquement ignatien de la mystique du service et qu'il donne aussi le relief aux éléments de sa synthèse personnelle, de telle sorte que nous pouvons constater jusqu'à quel point Canisius a intégré la mystique taulérienne et dans quelle mesure il a dû la dépasser (68).

« Puisque Vous n'êtes pas seulement le principe des biens qui découlent sans cesse de Vous, mais que Vous êtes aussi leur Fin, vers laquelle tout doit être rapporté, je l'avoue,... je ne Vous ai pas fait retour des dons que j'ai reçus de Vous, mais souvent je me suis attribué à moi-même une louange à cause d'eux, ou bien j'en ai tiré gloire auprès des autres. Mais j'ai décidé maintenant ...de regarder ceux-ci comme un fondement »... (BR. I, pp. 30-31).

C'est ainsi que Canisius confesse que, s'il s'est laissé envahir par les dons qui découlent du principe éternel, il se les ait en quelque sorte appropriés par une complaisance qui l'a empêché de faire remonter vers Dieu les grâces reçues. Le service et la gloire de Dieu sont considérés ici comme la réalisation de ce retour des biens à leur auteur. Nous nous trouvons ainsi en face d'un double mouvement: un mouvement descendant: la prodigalité des dons divins; un mouvement ascendant: la restitution de ces dons par le service.

On remarquera sans peine ce qui sépare Canisius de la conception taulérienne selon laquelle le service de Dieu, c'est-à-dire les œuvres, continue la ligne descendante. Ce service de Dieu, en effet, est considéré par Tauler comme une sorte de débordement des dons, comme une suite de leur surabondance, comme une conséquence de l'envahissement de l'âme par Dieu. Il s'ensuit que le service y est moins recherché qu'accepté (69).

Mais, par contre, il faut observer que Canisius a pu emprunter au mystique strasbourgeois cette tendance à se vider de soi, à reconnaître son néant, et cela pour se laisser envahir par ce qu'il appelle L' « abîme incréé ».

Tauler s'arrête dans la jouissance « d'où on ne sort que pour y rentrer ». Ignace demande bien plutôt à ses fils de rap-

(68) Le mot « dépassement » ne contient pas un jugement de valeur intrinsèque, mais marque seulement l'idée de « différence ». La mystique ignatienne ne dépasse pas la mystique taulérienne en valeur, elle est autre, sans plus.

(69) Cfr. supra, p. 16.

porter à leur source toutes ces richesses dont ils ont été comblés et cela par le service de la Divine Majesté.

Il est vrai que l'on ne discerne pas aisément les formes caractéristiques de la mystique ignatienne dans ce retour vers Dieu par le service des âmes qui vivent dans le monde. La terminologie aussi bien que la structure des traités de mystique sont surtout empruntés à l'expérience de la vie contemplative au sens ordinaire du terme, à savoir cet avant-goût expérimental de la vision faciale et de l'amour fruitif, sommet de l'union contemplative. Le P. de Guibert note justement : « Les traits de mariage spirituel, d'union transformante, d'introversion, de dégagement de tout le sensible et le discursif pour concentrer toute la vie de l'âme à sa fine pointe..., manquent totalement chez s. Ignace » (70).

Nous ne nous étonnerons donc pas si cette terminologie fait défaut chez Canisius. Le seul texte que l'on pourrait citer de lui comme témoignage de sa parenté avec les mystiques, est une lettre qu'il adresse à sa sœur en 1541, deux ans avant son entrée dans la Compagnie de Jésus (71). Nulle part ailleurs nous ne le voyons proposer l'idéal de la vie spirituelle sous la forme d'un abandon et d'un repos de l'âme dans la douceur de l'union mystique. Il considérera toujours cette union comme l'avant-dernière étape de la préparation par laquelle l'âme s'adapte à la main du maître souverain, tel un instrument parfait, ou tel encore ce vase d'élection qui ne prend pas sa complaisance dans sa propre plénitude, mais s'efforce de déverser les flots de son contenu « coram regibus et gentibus et populis » (72).

IN ACTIONE CONTEMPLATIVUS (73)

La carrière apostolique du saint jésuite fut prodigieuse. Ne peut-on se demander avec le P.P. Adam comment, au milieu de

(70) o.c. p. 75.

(71) En voici un extrait: « Vous ne pouvez pas savoir quelle douceur réserve dans ses états ultérieurs la voie étroite dont le début est semé d'orties, de chardons et d'épines. A travers toutes ces difficultés, la bien-aimée doit poursuivre son chemin, les pieds meurtris, pour tomber enfin dans les bras de cet amant choisi pour qui elle doit tout abandonner... » (Trad. Brodrick, t. I, p. 43). On y trouve la même terminologie que dans le sermon LXXVIII de Tauler: une fiancée spécialement aimée de N.S. doit se maintenir dans la disposition de renoncer à toutes choses, etc...

(72) BR. I, p. 54.

(73) On reconnaît ici le mot par lequel Nadal a caractérisé la grâce propre de s. Ignace. (Cfr. *Mon. His. S.J.*, *Epistulæ*, P. Nadal, IV, p. 651).

cette activité vertigineuse, il trouva le temps et le moyen de devenir un saint (74).

Il ne serait évidemment pas impossible d'expliquer cette œuvre gigantesque par le mérite de ses talents d'organisation, par l'habileté de sa tactique, voire même par le succès de sa diplomatie, toute son activité étant animée et soutenue par une énergie dans le travail qui fut rarement égalée. S'en tenir là serait couper la fécondité de ses talents très réels de leur source profonde. S'il fut, en effet, un supérieur avisé, un controversiste consommé, un écrivain doué d'une pensée solide, un orateur à la conviction communicative, si son génie de l'organisation dota l'Allemagne d'un réseau de collèges florissants, toutes ses initiatives, quelque paradoxal que cela paraisse, furent une réponse à l'appel d'en haut, un acte de docilité à l'inspiration divine où le calcul humain n'avait qu'une faible part.

Notre saint ne songeait pas, certes, à s'attribuer la réussite de ses œuvres. Ses talents échappaient à ses propres yeux. Pour avoir fait fi de son génie naturel, il mérita de devenir un génie religieux d'une originalité incontestable. Mais cette originalité n'était autre que son obéissance, son abandon à la Providence, la conformité de sa volonté à celle de Dieu. Que ce fussent les dons de la nature ou ceux de la grâce, il les mettait en œuvre sans y voir le moindre mérite de sa part, sans les juger au prix de leur valeur apparente, se maintenant toujours dans une entière indifférence. Ne l'avons-nous pas vu : il se considérait comme « le dispensateur des dons reçus », c'est là un des leitmotiv qui revient sous sa plume dans ses lettres comme dans ses instructions : « Quid habes quod non accepisti ? »

Cette attitude d'âme se trouve parfaitement illustrée par une lettre autographe que Canisius écrivit à s. Ignace le 5 février 1548 :

« ...Je me sens dans une parfaite égalité d'attrait, soit qu'il (Ignace) m'ordonne de rester toujours ici, soit qu'il m'envoie en Sicile, aux Indes ou dans quelqu'autre lieu. De plus, s'il faut aller en Sicile, je déclare simplement qu'il me sera très agréable d'y remplir n'importe quel office, même celui de cuisinier, de jardinier, portier, étudiant et professeur de n'importe quelle science, même inconnue pour moi..., je fais le vœu sacré de ne jamais chercher à me procurer durant toute ma vie ce qui pourrait être à ma convenance en fait d'habitation, de ministère ou de toute autre chose, et d'abandonner définitivement ce soin à mon supérieur dans le Christ. C'est à lui que je remets la direction tant de mon esprit que de mon corps, de mon intelligence et de ma volonté en toutes choses... » (BR. I, p. 263).

(74) P. Adam, o.p., s. Pierre Canisius, dans *La Vie Spirituelle*, 1926, t. 15, p. 596. Nous touchons ici du doigt la difficulté rencontrée déjà plus haut et qui rend malaisé le discernement des grâces mystiques dans une vie apostolique. C'est aussi ce qui caractérise l'originalité propre à la mystique ignatienne.

Comment expliquer cette indifférence dans le choix des moyens, ce mépris pour un calcul purement humain, ce désistement de la personnalité aux mains du supérieur en qui le Christ lui-même révèle sa volonté ? Comment expliquer cette entière disponibilité sinon par la conviction que Dieu peut faire son œuvre au moyen de n'importe quelle forme d'activité humaine, si humble soit-elle. Ecoutons les conseils que donne Canisius à un recteur de collège : il lui recommande de se laisser guider, dans l'administration de sa maison comme dans le gouvernement des âmes, plutôt par l'esprit de Dieu que par l'esprit des hommes (75).

Pour Canisius, une chose apparemment aussi matérielle que la fondation d'un collège est une affaire qui se médite dans la prière, de sorte que Dieu lui-même instruise son serviteur directement sur l'avenir de son entreprise (76). Une fois la décision arrêtée, Canisius en poursuit l'exécution avec une obstination sans défaillance, une rigidité qui étonne chez cet homme ordinairement porté aux concessions. C'est alors, quand il a la certitude d'être l'exécuteur d'un ordre divin, qu'il met en jeu les ressources magnifiques dont la nature l'avait gratifié : ténacité, ardeur au travail, esprit d'organisation, habileté diplomatique.

Gardons-nous de juger les méthodes apostoliques employées au XVIe siècle d'après nos conceptions du XXe. Quel tort cette erreur n'a-t-elle pas fait à notre saint ! La situation religieuse de l'Allemagne, à l'époque de la Réforme, exigeait l'insertion de l'action spirituelle jusque dans le temporel. N'oublions pas que le peuple fut arraché à l'Eglise catholique d'abord par la violence des armes. Le prosélytisme doctrinal ne vint que plus tard consommer la rupture spirituelle. Un véritable état de désolation religieuse régnait sur les pays allemands, les transformant en une sorte de « no mans' land » spirituel. Le destin, dans le domaine de la religion, en dépendait du Prince plus

(75) Voir la lettre du 7 avril 1586 au P. C. Stauder, recteur du collège de Hall. (BR. VIII, p. 242-244).

(76) Rappelons le mot que Canisius dit à des amis qui lui conseillaient d'abandonner le Collège Germanique aux prises avec de perpétuelles difficultés financières : « Non, je me vendrais plutôt que de renvoyer mes Allemands. Il viendra un Pontife qui fondera ce collège avec une magnificence digne du chef de l'Eglise » (Alet, p. 51). D'autre part, son obéissance était telle qu'il abandonnait à l'instant et sans discussion une œuvre qu'il avait entreprise. Il avait réuni une somme immense de matériaux pour la composition de son livre contre les Senturiateurs de Magdebourg, lorsque le P. François de Borgia, alors Général de la Compagnie, lui conseilla de partager son temps entre ce travail et celui de la prédication. Il est facile de comprendre, même si l'on n'est pas écrivain, le mérite héroïque d'un tel sacrifice (Alet, p. 143).

que du clergé local: celui-ci était en pleine décadence et ses membres étaient peu nombreux. On connaît le slogan: « euius regio, illius et religio... » (77).

Force était de se rendre à cette évidence et d'accepter, avec tous les dangers que comportait cette collaboration, le concours du bras séculier. Canisius ne s'en rendait que trop compte: « ...Si vous saviez à quel point cette Allemagne m'accable et me fait devenir homme séculier, vous auriez plutôt pitié de moi... » écrit-il à s. Ignace en 1556 (78).

Comment ne comprendrait-on pas le dégoût de cet homme, si porté à la vie de prière et à la contemplation pour un genre de vie tout différent. Ce n'est qu'un ordre formel venu des Papes ou de ses supérieurs qui pouvait le contraindre aux exigences d'un tel apostolat (79).

Sa carrière provoque le vertige. La remarque est du P. Adam et se justifie de combien de façons! De la Diète de Worms il écrit à Laynez: « Plusieurs fois le temps nous a manqué pour célébrer la messe; Je m'étonne qu'on puisse conserver ici la vigueur de l'esprit et la santé du corps. Le Seigneur nous soutiendra grâce à vos prières » (80).

Dans une autre lettre au même Père Laynez, Canisius énumère toutes les raisons qui l'empêchent de donner les Exercices à son grand ami le cardinal Othon Truchesz (81).

Deux choses lui viennent en aide: les prières de ses frères et une adaptation de sa propre vie intérieure au rythme de sa vie mouvementée. Il ne manque pas de recommander à tous ses sujets de prier Dieu pour les Princes, pour les Diètes et pour les Colloques dont dépend l'avenir religieux de l'Allemagne.

(7)) On peut juger de l'incompréhension à laquelle était exposée une telle vie quand on lit la critique que le protestant Gautier fait de Canisius: « La direction des affaires temporelles abandonnées aux mains expertes du prêtre, c'est l'abdication pure et simple de tout jugement personnel, de toute vie autonome. C'est la porte ouverte à tous les abus » (*Etude de la correspondance de Pierre Canisius*, Genève, 1905, p. 63).

(78) BR. I, p. 645.

(79) Son indépendance apparaît dans certaines attitudes vis-à-vis des autorités ecclésiastiques elles-mêmes. Il se dérobe à l'invitation des Cardinaux qui lui demandent d'assister au Concile de Trente: « J'y ferais figure d'une oie au milieu des cygnes » (BR. III, p. 347). L'ordre lui ayant été donné, il s'y rend. De même à propos du Colloque de Worms: après s'être récusé, il y assiste sur l'ordre de Paul IV (Alet, p. 169-170). Il y sème la confusion parmi les hérétiques (Lettre du 6 décembre 1557, BR. II, p. 174 et svv.). On trouvera chez les biographes de Canisius d'autres traits qui illustrent son obéissance et l'efficacité de ses interventions sur le plan de la politique pontificale.

(80) BR. II, p. 177.

(81) BR. II, p. 202.

Quant à son adaptation intérieure, elle est la marque de l'enseignement qu'il a reçu du Bienheureux Pierre Favre : oraisons jaculatoires, dévotion aux saints patrons des lieux qu'il traverse et dévotion aux saints Anges : « Il faut, disait-il aussi, que les hommes apostoliques ne perdent jamais Dieu de vue, à l'exemple des saints Anges, qui, tout occupés qu'ils sont à remplir leur ministère auprès des hommes, ne cessent pas de voir la face du Père céleste continuellement (82).

Pendant le temps de sa carrière apostolique, sa prière ne pouvait guère être prolongée : Dieu le gratifiait pourtant de grandes grâces, au cours des courtes visites qu'il faisait dans les églises du pays où il se trouvait.

Ce fut précisément dans une église d'Ancône qu'il reçut, tandis qu'il faisait son examen de conscience, en 1558, une de ces grâces marquantes (83).

Dès qu'il retrouvait l'atmosphère paisible de sa communauté, son âme, comme libérée, reprenait son vol. Après les vicissitudes des années 1556-1558 que nous venons d'évoquer, il lui fut donné un temps de répit qu'il passa à Vienne. On sait la touchante anecdote que nous a révélée indiscrètement le P. Scherer alors scolastique dans cette ville : « Je me rappelle encore au temps où j'avais le soin de la chambre du P. Canisius, je regardais un jour par le trou de la serrure, tout curieux de savoir ce que signifiait les clameurs qui parvenaient de sa chambre. Je vis et j'entendis le P. Canisius, tel le patriarche Abraham en oraison : il parlait, rempli de ferveur et à haute voix avec le Seigneur, comme s'il se disputait avec lui un peu comme Jacob luttant contre l'Ange. Je me dis doucement à moi-même : ici je ne veux vraiment pas intervenir dans la querelle (litem) ou dans la controverse que le Père Canisius semble avoir avec Dieu : qu'ils s'entendent entre eux sans moi... On voit donc que s. Pierre Canisius ne fut pas seulement un grand orateur devant les hommes, mais qu'il fut aussi un puissant intercesseur auprès de Dieu » (84).

La vieillesse libérait définitivement ce fidèle serviteur des affaires qui l'obligeaient à vivre dans le monde. Quel envol prenait alors son amour de la contemplation si longtemps empêché de se manifester pendant sa carrière mouvementée !

Faut-il parler d'une sorte de conversion ou même d'une manière de racheter le temps perdu ? En aucune façon. L'amour ardent qui s'exprime dans la mobilité même imposée par les

(82) Séguin, p. 278.
(83) Cfr. *supra*, p. 181.
(84) BR. II, p. 825.

exigences de l'apostolat, sous les ordres de l'obéissance, est le même qui se retrouve dans l'immobilité à laquelle la vieillesse le contraint. C'est la même attitude d'âme, mutatis mutandis, le même désir d'équilibre si cher à s. Ignace entre l'action et la contemplation.

Sa vie durant, Canisius a éprouvé une défiance particulière pour la mobilité, pour la dispersion de son activité au dehors. Maintenant, il subit avec peine mais avec une certaine bonhomie son inertie forcée. A travers ces deux attitudes se devine un abandon à Dieu que s. Ignace a nommé obéissance. Telle est bien la clé de voûte dans laquelle se rejoignent et s'équilibrent mutuellement les deux formes de vie contraires.

A. de Pelsemacker, s.j.

BIBLIOGRAPHIE

ADAM P., o.p., *Saint Pierre Canisius.* La Vie Spirituelle, XV, 1926.

ALET V., s.j., *Le Bienheureux Canisius.* Paris, 1865.

BIZET J.-A., *Mystiques allemands du XIVe siècle.* Paris, Aubier, 1957.

BERNARD H., s.j., *Essai historique sur les Exercices Spirituels de s. Ignace depuis* 1521 *à* 1599. Louvain, Muséum Lessianum, 1926.

BRAUNSBERGER O., s.j., *Beati Petri Canisii Epistulae et Acta.* Vol. I-VIII, Freiburg im. Br. 1895-1923 (BR.).

BREMOND H., *Histoire littéraire du sentiment religieux,* t. 8.

BRODRICK J., s.j., *s. Pierre Canisius,* trad. et adapté de l'anglais par J. BOULANGÉ et A. NOCHÉ. Paris, Spes, 1956, deux volumes. (Brod).

GUIBERT J. de, s.j., *La spiritualité de la Compagnie de Jésus.* Rome, 1953.

Du même: *Leçons de Théologie spirituelle.* Toulouse, 1943.

Du même: *S. Ignace mystique.* R.A.M., t. XIX, 1938, édité en brochure, Apostolat de la Prière, Toulouse.

CRISTIANI L., *Le Bienheureux Pierre Canisius.* Col. « Les Saints », Gabalda, 1925.

HUGUENY Et., o.p., THÉRY G., o.p., prof. CORIN A.L., *Sermons de Tauler.* Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands; Introduction historique par G. Théry; Introduction littéraire par Corin; Introduction théologique par Hugueny.

HUYBEN dom J., o.s.b., *Y a-t-il une spiritualité flamande ?* Dans La Vie Spirituelle, L, 1937.

KRUITWAGEN B., o.f.m., *De Zalige Petrus Canisius en de mystiek van Joh. Tauler.* Studiën, XCV, 1921.

LETURIA P., s.j., *Lecturas asceticas y misticas entre les Jesuitas del siglo XVI.* Rome, 1953, reproduit dans *Estudios ignacianos,* t. II.

METZLNER J. von, s.j., *Petrus Canisius.* Gladbach, 1925.

PIERRE FAVRE Bx., s.j., *Mémorial,* trad. M. Bouix, 1874.

SCHLOSSER G., s.j., *Bi. Petri Canisii, Exhortationes domesticae.* Rœrmond, 1876.

SEGUIN E., s.j., *Vie du Bx. Canisius.* Paris, 1864.

STREICHER P., s.j., *Meditationes seu Notae in Evangelicas Lectiones* (Canissi) vol. I, Herder, 1939; vol. II, Off. Sales, Munich, 1955.

TAULER Joh., o.p., Cfr. Hugueny.

On trouvera un complément de cette bibliographie dans un article qui suivra prochainement.

NOTES ET DOCUMENTS

LE VISAGE RESPLENDISSANT DE SAINTE THÉRÈSE

Cinq articles du questionnaire sur lequel les témoins eurent à répondre aux procès de 1609-1610 (*Procesos*, t. III, p. IX-LXXX), concernent la « splendeur » (*resplandor*) observée en plusieurs circonstances sur le visage de sainte Thérèse.

Quel sens faut-il donner au mot *resplandor*, qui revient dans chacun de ces textes ? (1) Est-ce, à la lettre, un rayonnement de lumière ou simplement, un aspect surprenant, mais naturel du visage de la Sainte ? Si trois articles (54, 73, 94) font pencher pour cette interprétation, deux autres (74 et 93), portent plutôt à croire, par certains détails (*a manera de cristal*, *echaba rayos*, etc...) qu'il s'agit d'un phénomène prodigieux.

On se propose ici, par l'examen des textes originaux, de rechercher le sens qui semble convenir le mieux à la teneur des articles cités.

Les dépositions de nature à nous renseigner, celles des témoins oculaires ayant été frappés par un aspect extraordinaire

(1) Art. 54: « Quand elle écrivait ses livres, on put, maintes fois, lui voir le visage resplendissant (*que resplandecía el rostro*) »; art. 73: « après avoir communié, elle restait ordinairement ravie, le visage resplendissant (*con el rostro resplandeciente*) »; art. 74: « souvent, après l'oraison, elle avait, comme on le dit de Moïse, le visage resplendissant et embelli d'une beauté céleste (*tenía el rostro resplandeciente, como se lee de Moisés, hermoseado con una celestial hermosura*). Tantôt il avait l'éclat du cristal, tantôt il semblait lancer des rayons (*algunas veces que lucía a manera de cristal, y tambíen otras veces parce que echaba de si rayos*) »; art. 93: « maintes fois on lui vit le visage resplendissant d'une grande splendeur (*resplandeciente con gran resplandor*), quand elle communiait, quand elle était en extase ou écrivait ses livres. Mais principalement, un soir, à matines, au couvent de Valladolid, la splendeur de son visage était plus vive que la lumière que donnait la chandelle (*el resplandor que de su rostro salía, sobrepujaba a aquel que daba la candela*) »; art. 94: « quand on lui apporta le Saint-Sacrement [à son lit de mort] [...] elle se dressa, le visage embrasé et resplendissant (*el rostro encendido y resplandeciente*) ».

du visage de sainte Thérèse, sont au nombre de vingt. Ces vingt témoignages peuvent se partager en deux groupes: dans le premier, treize témoins rapportent manifestement un fait *en soi* naturel, c'est à savoir qu'ils ont vu le visage de la Sainte empourpré. Les mots qu'ils emploient ne suggèrent pas la lumière, mais le feu: la face est *embrasée, enflammée, semble jeter du feu* (2). Plusieurs ajoutent que les traits de la Sainte sont embellis par cette couleur rutilante. Le second groupe (sept) est caractérisé par l'emploi général du mot *resplandor.* Mais cet accord verbal ne suffit pas à former un groupe homogène, car sur les sept témoignages, quatre seulement précisent par le contexte, que *resplandor* doit être entendu dans le sens d'éclat lumineux (3).

Seuls ces quatre témoignages retiendront notre attention. On citera *in extenso*, les passages utiles, en les faisant suivre d'un bref commentaire des faits et de quelques détails sur la personne du témoin (4).

1. Ana de San Bartolomé, Avila, 1595 (t. I, p. 173): « Je me rappelle lui avoir vu deux fois le visage avec une grande splendeur (*con gran resplandor*). Une première fois, c'était à Valladolid: elle paraissait dormir. La seconde fois, c'était à Avila. Quand je la vis, à Valladolid, je m'assis à côté d'elle, sans vouloir l'éveiller et, pour jouir de ce spectacle, je restai sans bouger. Elle répandait un parfum comme en répandraient beaucoup de reliques. Quand elle s'éveilla, elle dit: « Tu étais là,

(2) Ces dépositions étant d'importance secondaire, on a cru pouvoir abréger les références, en omettant le nom des témoins, le lieu et la date de la déposition. *Procesos*, t. I, p. 89, *muy encendida;* p. 94-95, *un rostro tan encendido;* p. 105, *rostro muy hermoso y encendido;* p. 190 et 195, *como echando fuego de su rostro* [...] *con su rostro inflamado;* p. 286, *se inflamaba su rostro con un color hermosisimo que parecía transparente;* p. 474, *con un color y hermosura que maravillaba;* p. 491 et 492, *se le encendía el rostro* [...] *comenzo a arrebatar y a abrarse el rostro.* — T. II, p. 46, *una inflamación, hermosura* [...]; p. 62, *el rostro muy encendido y hermoso.* — T. III, p. 120, *inflamación y color tan hermoso;* p. 219, *con un rostro muy encendido;* p. 419, *sonjorada de manera que despedía fuego de sí.* — *Obras*, t. II, p. 242-243, *con un rostro inflamadisimo y hermosisimo* [...] *hermosura y resplandor* [...] *el rostro muy bello y encendido* [...] *su rostro como un sol encendido.*

(3) Les trois témoignages où le sens de *resplandor* est indéterminé sont les suivants: *Procesos*, t. I, p. 333, *se ponía a escribir con grande resplandor;* p. 534, *arrobada en oración, y que tenía en su rostro mucho resplandor.* — T. III, p. 281, *acabado de recibir el Santisimo Sacramento con tanto resplandor y hermosura que no parecía criatura humana.*

(4) Tout en traduisant très littéralement, on s'est permis de mettre les textes à la première personne pour en rendre la lecture plus facile et plus claire.

ma fille ? » sur un ton tout joyeux. Et moi je ne lui dis pas ce que j'avais vu sur son visage. Me trouvant au chapitre d'Avila, je vis sur son visage la même splendeur, laquelle éclairait tout le chapitre et empêchait de la voir (*vió el dicho resplandor en su rostro, vió esta testigo que alumbraba todo el capitulo, que la impedía su vista*) (5). J'ignore si les autres Sœurs le virent. Pourtant il me parut, quand elles sortirent, qu'elles étaient remplies de ferveur et de consolation spirituelle. »

Deux faits sont rapportés: le premier s'est passé à Valladolid, le second à Avila. Dans les deux cas le témoin parle de *resplandor*. Faut-il entendre le mot dans son sens propre ? Pour Avila, c'est certain, puisque la *splendeur* éclaire la salle et rend la Sainte éblouissante. Pour Valladolid, ce n'est pas certain mais probable, puisque le témoin, quand elle parle d'Avila, dit que *cette même splendeur* (*el dicho resplandor*) était une lumière très vive. Mais ici un texte nous arrête et vient ébranler cette probabilité. Diego de Yepes, l'ami et biographe de la Sainte, dans sa déposition, a rapporté ce que Mère Ana lui avait dit: « Quand Ana de San Bartolomé allait l'éveiller, elle trouvait le visage de la Mère enflammé et si beau qu'elle en était dans l'admiration. Une fois éveillée, elle reprenait son teint pâle de personne pénitente. » (6). Si Mère Ana avait parlé de lumière, Yepes ne s'exprimerait pas comme il le fait. En ce qui concerne le fait d'Avila, Mère Ana y fit allusion plus tard, sous une forme atténuée: « Quand notre Mère tenait le chapitre [. . .] elle était parfois comme resplendissante. » (7). Texte bien terne et incertain à côté de la déposition.

Enfin, on doit rappeler qu'à Avila, où Mère Ana était entourée des autres religieuses, elle a été seule à voir la lumière. — Touchant la personnalité psychologique du témoin, certains détails sont indispensables: la Bse Ana (béatifiée en 1917) a montré, outre des vertus éminentes, des qualités pratiques qui l'ont qualifiée, simple converse qu'elle était, pour abandonner le voile blanc et devenir fondatrice de monastères en France et aux Pays-Bas. Mais il est non moins certain qu'elle n'est pas, en matière de merveilleux, un témoin de tout repos: depuis sa petite enfance, elle a eu des visions et des révélations et, à côté

(5) Le texte porte *las impedía*, mais il faut évidemment lire *la*. C'est d'ailleurs ce que dit Teresa de Jesús (nièce de la Sainte) répétant à Avila, en 1610, les paroles de Mère Ana (*Obras*, t. II, p. 338).

(6) *Procesos*, t. I, p. 286. Cp. *Relación . . . al P. Fr. Luis de Leon*, *Obras*, t. II, p. 501-502.

(7) *Autobiographie*, etc., trad. du P. Marcel Bouix, l. II, ch. VII, p. 71. Mais il faudrait voir le manuscrit (au carmel d'Anvers) car le Père est parfois un traducteur excessivement libre.

de faits manifestement préternaturels, il y a des signes que son imagination pouvait l'exposer à l'erreur (8). Si l'on considère, enfin, que ses sentiments d'amour et d'admiration pour sa *Santa Madre*, étaient d'une intensité extraordinaire, on conviendra qu'il y a des raisons sérieuses d'interpréter ses paroles, sur un fait merveilleux tendant à la glorification de sainte Thérèse, avec des précautions particulières.

2. Francisca de Jesús, Valladolid, 1595 (t. II, p. 31) : « Je la vis un soir, au chœur de ce monastère [Valladolid] le jour de la Nativité, lisant la leçon [de Matines]. Son visage resplendissait avec plus de clarté que la chandelle (*que la resplandecía el rostro con mas claridad que la vela*). Et je l'ai vue, en extase, un bras levé, dans un geste de grande admiration, et le visage avec une très grande splendeur (*y el rostro con un resplandor muy grande*). Si j'ai bon souvenir, cela se passait environ un an avant la dite Nuit de Noël. En outre, je l'ai vue d'autres fois, avec la même splendeur (*con el mismo resplandor*), mais pas si forte que la première fois. »

Ici encore, la *splendeur* du visage est bien une lumière, puisqu'elle l'emporte sur la clarté de la chandelle, du moins en ce qui concerne la nuit de Noël. Dans une deuxième déposition, faite quinze ans plus tard, le témoin s'est exprimé de manière moins précise : « La sainte Mère, après la Communion, restait souvent en extase. Je lui ai vu alors le visage resplendissant et beau (*con el rostro resplandeciente y hermoso*) [. . .] et cette beauté et cette splendeur très agréables à voir, lui duraient un certain temps. » —

Francisca de Jesús (Villalpando) était une Sœur converse, dont on sait peu de choses (du moins l'auteur de ces lignes), sinon qu'elle fut une excellente Religieuse. Elle fit profession à Valladolid en août 1570 et mourut en 1626. Elle avait eu, le jour où mourait sainte Thérèse, une vision qui semble une révélation préternaturelle de l'événement qu'elle ne pouvait connaître normalement (9).

3. Ana de San Agustín, Cuenca, 1610 (t. II, p. 439) : « La sainte Mère étant au couvent de Malagón, le jour de l'Immaculée

(8) Citons simplement cet exemple: elle eut révélation que le corps de sainte Thérèse, retransféré définitivement d'Avila à Alba, par décision papale, reviendrait certainement à Avila. Cf. sa déposition, *Procesos*, t. I, p. 171.

(9) *Procesos*, t. I, p. 34.

Conception, alors qu'elle venait de communier, je vis voltiger une colombe blanche au-dessus de sa tête comme si elle voulait s'y poser. Je compris que c'était le Saint-Esprit qui venait lui parler sous cette forme, parce qu'à ce moment la sainte Mère avait le visage tout resplendissant et avec une grande clarté (*tenía su rostro muy resplandeciente y con gran claridad*) [. . .]. Aucune des Religieuses présentes ne dit ni ne donna à entendre, par signe ou contenance, avoir vu cette colombe, comme je la vis moi-même, au-dessus de la tête de la sainte Mère. »

Double vision : celle d'une colombe et d'une lumière (*claridad*). Aucune des Religieuses n'a témoigné avoir vu l'une ou l'autre. — La Vénérable Ana était coutumière des visions depuis son enfance. (Cf. R.A.M., n° 134, p. 170). C'était une fort sainte Religieuse hautement estimée de sainte Thérèse.

4. Ana de la Encarnación, Granada, sans date (*Obras*, t. I, p. XIII, n. 1, citant *Memorias Historiales*, letra N, num. 11, du P. Andrés de la Encarnación) : « Une nuit, alors qu'elle écrivait le livre des *Demeures*, au couvent de Ségovie, de la porte de sa cellule, où je me tenais pour le cas où elle aurait besoin de quelque service, je vis son visage avec une très claire lumière (*que tenía el rostro con una luz muy clara*) et il sortait d'elle comme des rayons de lumière dorée (*y de ella salían unos resplandores como rayos dorados*) ; et elle resta ainsi, et je la vis pendant une heure, c'est-à-dire jusqu'à environ deux heures du matin, où elle cessa d'écrire ; et au moment où elle ferma son cahier, la lumière la quitta, et on aurait dit, par comparaison, qu'elle était maintenant dans l'obscurité. »

Ce témoignage ne figure pas parmi les documents des Procès édités par le P. Silverio ; mais il est cité par lui incidemment aux *Obras*, comme il est indiqué plus haut. Il figure aussi dans les *Apendices* de La Fuente (*Escritos*, éd. 1930, t. II, p. 389, col. 1) avec ce complément : « maintes fois je l'ai vue en extase, le visage avec des rayons lumineux (*con resplandores en el rostro*) ». Cette déclaration a été recueillie aux informations de Grenade. Les termes n'en sont pas douteux : le témoin veut certainement parler d'une lumière, et la durée de son observation rend difficile de croire à une illusion. Pourtant, Mère Ana fait une erreur : les *Demeures* ne furent pas composées à Ségovie mais à Tolède et Avila (1577) et, à supposer que sainte Thérèse ait fait, entre son séjour à Tolède et Avila, un voyage à Ségovie (ce dont, à ma connaissance, il n'y a pas d'indice) et qu'elle y ait travaillé à un chapitre des *Demeures*, Mère Ana n'était pas, en 1577, à Ségovie, mais à Caravaca (*Obras*, t. IV, p. XXXVII,

n. 3). Le fait dont elle parle a pu se passer en 1574, année où la Sainte a fait un long séjour à Ségovie. Mais alors on ne voit pas à quel ouvrage le témoin peut faire allusion. Ces remarques, sans annuler son témoignage, en diminuent la valeur. — Ana de la Encarnación (de Arbizo), fille du Vice-Roi de Navarre, après avoir été attachée comme *menina* à Isabelle de Valois, épouse de Philippe II, se retira, quand celle-ci mourut, au couvent de Pastrana, d'où elle passa à Ségovie puis à Caravaca (1576). Elle fut, dit le P. Silverio, « *ejemplisima relijiosa* » et particulièrement estimée de sainte Thérèse et de Jean de la Croix. Elle mourut à Grenade.

*
* *

Que nous apportent, sur les faits considérés, de clair et de positif, l'exposé et les remarques qui précèdent ? Il semble qu'on puisse le résumer ainsi :

Le visage de sainte Thérèse, quand elle était en oraison, s'enflammait parfois intensément et prenait en même temps une expression de beauté. Beaucoup en furent frappés et en ont témoigné dans des termes admiratifs, mais ne marquant pas qu'ils aient pu voir un fait *en soi* prodigieux. D'autres témoins ont été plus loin : ils déclarent avoir vu, sur le visage de la Sainte, un éclat lumineux, vif et durable. Ces témoins sont au nombre de quatre, dont trois (au moins) ont eu des visions, et les personnes qui étaient présentes n'ont rien vu de la lumière dont ils parlent.

Faut-il dire, comm on l'a fait, dans des cas analogues, que le prodige offert à des regards privilégiés a été dérobé à la vue des autres ? C'est une explication qu'on peut estimer improbable sans pouvoir l'écarter par raisons décisives. Mais il semble plus simple de placer dans les voyantes elles-mêmes la source de leur perception lumineuse. Cette perception est-elle illusoire ou traduit-elle une révélation sur l'état intérieur de sainte Thérèse, au cours de la vision ? Il n'est pas possible de le déterminer. Pour que ce fût possible, il faudrait que la Sainte eût déclaré connaître qu'un certain état mystique, dont elle jouissait alors, était révélé à telle de ses compagnes, par le signe de la lumière. Cette vérification nous manque, mais elle n'est pas de pure théorie : une moniale de l'Abbaye bénédictine de Wisques rapporte ceci : au cours d'un entretien spirituel avec son confesseur le P. Rabussier, elle lui vit le visage éclairé, assez longtemps, d'un rayon lumineux. Et elle entendit alors le Père lui dire : « Mettez-vous à genoux, le Saint-Esprit est bien ici. » (10).

Si sainte Thérèse avait dit quelque parole semblable, la conclusion de cette étude serait beaucoup plus nette.

Olivier Leroy.

(10) *Louis-Etienne Rabussier de la Compagnie de Jésus* (1881-1897), sans nom d'auteur, Paris, Lethielleux, 1923, p. 296.

COMPTES RENDUS

I. Théodoret, de Cyr: *Thérapeutique des maladies helléniques*. Texte critique, Introduction, Traduction et Notes de Pierre Canivet, s.j., Docteur ès lettres. (Collection *Sources chrétiennes*, n° 57). — Paris, Editions du Cerf, 1958. Deux volumes in-8° de 524 pages ensemble.

II. Pierre Canivet, s.j.: *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*. (Collection *Bibliothèque de l'Histoire de l'Eglise*). — Paris, Bloud & Gay, 1958. Un volume in-8° raisin de XXIV-384 pages, avec 12 tableaux de concordances.

I. — C'est un ouvrage considérable que le P. Canivet offre aux lecteurs de *Sources chrétiennes*. Théodoret n'a pas consacré moins de douze livres au traitement des maladies des païens. A elle seule, la traduction d'une œuvre grecque aussi vaste demandait un effort singulier. Qu'on y ajoute l'établissement critique du texte — facilité, il est vrai, par l'édition de Joahnnes Raeder dans la collection Teubner —, une savante introduction de cent pages, des notes érudites qui éclairent chacune des citations dont la *Thérapeutique* est émaillée, enfin des tables de références très complètes, et l'on aura une idée du courage qu'il a fallu à l'auteur pour mener à bonne fin son entreprise. Les quelques « errata » qu'on relève ici et là (p. 9, le Concile de Chalcédoine est daté de 453 au lieu de 451; p. 10, la voix des « grands évêques de Cappadoce » « trouve un écho dans saint Athanase », alors que c'est l'inverse; p. 34, l'apologiste Hermias reçoit le nom d'Hermas, comme l'apostolique) n'enlèvent quasiment rien à son mérite. Nous ne saurions trop le féliciter.

Théodoret, né à Antioche vers 393, semble avoir écrit la *Thérapeutique des maladies helléniques* avant le Concile d'Ephèse (431), « probablement » au début de sa carrière littéraire « et peut-être avant son accession au siège épiscopal de Cyr »,

en 423. Nous ne serions pas éloigné de penser qu'il l'a sinon entièrement rédigée, du moins largement préparée durant les sept années qu'il passa, de 416 à 423, dans un monastère de Nicerte, près d'Apamée. Il était tentant pour un jeune moine, frais moulu des écoles d'Antioche, d'occuper ses loisirs à écrire une apologie de la religion chrétienne. Au cours de ses études, il avait pu constater combien le milieu des intellectuels : grammairiens, rhéteurs, sophistes, restait attaché à la mythologie grecque. Il avait entendu leurs railleries sur l'ignorance des Apôtres, le style barbare des Ecritures, le caractère déraisonnable de la foi, le culte rendu aux Martyrs comme si des morts pouvaient aider les vivants. Malgré l'échec des efforts de l'Empereur Julien pour dresser officiellement l'hellénisme contre le christianisme, beaucoup de lettrés continuaient de repousser avec mépris la conception évangélique de la vie et faisaient des victimes parmi les simples. Théodoret jugeant qu'il y aurait faute à s'en désintéresser, se proposa de dissiper leurs accusations. Il n'avait plus, comme les anciens apologistes, à revendiquer pour les chrétiens la liberté d'adorer selon leur croyance : c'était chose acquise depuis Constantin. Il se devait de faire éclater la vérité de la doctrine du Christ et la sublimité de sa morale, en se plaçant sur le terrain de l'adversaire : celui de la culture hellénique. Partant donc des thèses des philosophes, il dénonce leurs erreurs et leurs contradictions, en regard de l'Evangile. A ses yeux, les païens sont des malades à guérir. Pour les amener à la lumière et à la pratique de la véritable vertu, il s'adresse à eux dans le style qui leur est familier, sans prétendre pour autant rivaliser avec Platon. Sa confrontation des deux conceptions de la vie, la païenne et la chrétienne, se veut complète et précise. Elle n'omet aucun des points fondamentaux où elles se heurtent ; et elle s'appuie sur une foule de citations qui témoignent de son savoir encyclopédique. Un premier entretien sur *la foi* (I) et un dernier sur *la vertu pratique* (XII) servent comme de cadre à l'apologie et en manifestent le but et l'esprit. Celle-ci porte sur *le premier principe* (II), *les Anges, les dieux et les démons* (III), *la matière et le cosmos* (IV), *la nature de l'homme* (V), *la Providence* (VI) — cinq livres que le P. Canivet qualifie d' « ensemble dogmatique » —, et ensuite sur *les sacrifices* (VII), *le culte des martyrs* (VIII), *les lois* (IX), *les vrais et les faux oracles* (X), *la fin et le jugement* (XI) — ce qui forme un « ensemble moral ».

Qu'une œuvre d'une telle ampleur présente un très grand intérêt pour l'histoire de la pensée ancienne, en raison des textes qu'elle invoque, nul ne le contestera. Qu'elle garde une abondante sève de vie pour nos contemporains, on peut en douter.

Comme genre littéraire les apologies ne sont plus à la mode et la philosophie grecque ne parle plus qu'aux spécialistes. Pourtant il sera toujours nécessaire de présenter le christianisme aux esprits cultivés qui l'ignorent ou le méconnaissent, de manière adaptée. Théodoret nous apprend que pour y réussir il faut unir la science à la charité et avoir un sens profond de la transcendance de la vérité chrétienne. Cette leçon a bien son prix.

Le P. Canivet a traduit le texte de la *Thérapeutique* avec une précision, une aisance et une sorte d'allégresse qui mettent en lumière les moindres intentions de l'auteur et qui font valoir les qualités de son style. Il a enrichi la collection *Sources chrétiennes* de deux volumes vraiment excellents. Que ne confie-t-on ceux de la série latine à d'aussi bons humanistes!

II. — Ce livre que l'auteur a présenté en Sorbonne comme thèse principale pour le doctorat ès lettres, décrit la genèse et la méthode de l'entreprise apologétique de Théodoret. L'évêque de Cyr n'est pas seulement un exégète, un théologien et un historien. On lui doit encore des discours et des traités, dirigés contre les païens, les Juifs, les hérétiques, les mages persans, qu'on peut qualifier d'apologies. Malheureusement, plusieurs de ces écrits sont perdus et d'autres ne subsistent qu'à l'état de fragments mal identifiés ou d'authenticité douteuse. Ces circonstances ont incité le P. Canivet à limiter son enquête à la polémique de Théodoret contre les Grecs et contre les Juifs antérieure à son épiscopat: en somme, celle qui remplit la *Thérapeutique des maladies helléniques*, où sont aussi abordés, en quatre passages importants, les grands thèmes de la controverse anti-juive. Cette œuvre de jeunesse — composée sans doute entre 419 et 423, car elle témoigne des supplices que le roi sassanide Bahram V infligeait aux chrétiens de Perse et porte la marque du milieu monastique où vivait l'auteur en ces années-là —, s'adresse à des interlocuteurs non chrétiens d'Antioche. Au début du ve siècle, la grande cité cosmopolite de la Syrie se partageait avec Athènes « les trésors de l'hellénisme »; et elle comptait aussi une communauté juive autonome d'environ cinquante mille personnes. Les survivances du paganisme y étaient encore assez fortes et les fêtes célébrées à la synagogue y exerçaient un attrait assez puissant pour légitimer une entreprise apologétique nouvelle. L'auteur nous en explique la genèse dans la première partie de son ouvrage, en étudiant successivement la « situation politique et religieuse » de cette région de l'empire entre 385 et 430, « la polémique antijuive » et « la polémique contre les Grecs ». Ces trois chapitre qui mettent en œuvre une documentation excellente, présentent une synthèse riche et neuve de la

question. Ils intéresseront à la fois les historiens et les lecteurs simplement cultivés.

Par contre, la deuxième et la troisième parties du livre qui traitent respectivement de « la méthode apologétique » de Théodoret et de sa « culture profane », offrent un caractère beaucoup plus technique, ce qui nuit à l'harmonie de l'ensemble. Elles n'en constituent pas moins l'essentiel de la thèse : une étude exhaustive des textes qu'utilise Théodoret et de la façon dont il les cite, pour confronter sur pièces la pensée païenne et la doctrine chrétienne. Avant lui et dans le même but, tous les apologistes du christianisme avaient multiplié les citations d'auteurs profanes, surtout de Platon. Sa manière propre sera de les faire courtes et littérales et de les subordonner rigoureusement aux exigences de sa démonstration. Non pas qu'il ne commette des erreurs involontaires ou ne déforme même parfois les textes, selon les habitudes du temps. Le P. Canivet le relève avec autant de franchise que de pondération. Et il a d'autant plus de mérite à rechercher, livre par livre, dans la *Thérapeutique*, les sources où puise notre apologiste. Grâce à l' « étude simultanée des *suites* parallèles des citations et des *états* des textes cités » il arrive à déterminer ce que Théodoret a emprunté aux *Stromates* de Clément, à la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, aux *Placita* d'Aétios, à l'*Epitomé* attribué à Plutarque, à une *Source X* qui n'est autre qu'un florilège platonicien, enfin à un recueil d'anecdotes sur les philosophes et de sentences morales. Cet inventaire complet de sa documentation permet alors à l'auteur de porter un jugement d'ensemble sur la connaissance qu'il a des religions païennes, son information historique et scientifique, sa culture philosophique et sa méthode de travail. — Il est difficile d'imaginer la somme de fatigues qu'à dû coûter au P. Canivet une enquête aussi minutieuse et aussi rigoureusement conduite. Le plus admirable, c'est qu'il ait su lui garder un caractère vivant. En décernant à cette thèse la mention très honorable, le jury de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris a fort justement apprécié sa valeur scientifique et la beauté de sa forme littéraire.

E. Boularand, S.J.

Jacques de Thérines, *Quodlibets I et II*. — Jean Lesage, *Quodlibet I*. Texte critique avec introduction, notes et tables, publiés par Mgr P. Glorieux. — Paris, Vrin, 1958. Un vol. in-8° de 356 pages.

Jacques de Thérines est un cistercien de l'abbaye de Chaalis, au diocèse de Senlis. C'est à Paris, comme régent en théologie, qu'il soutint les deux disputes quodlibétiques dont Mgr

P. Glorieux édite ici le texte: la première en 1306, vers le 15 décembre, et la seconde durant l'année scolaire 1307-1308, probablement à la session de l'Avent. Promu en 1309 abbé de Chaalis et neuf ans plus tard abbé de Pontigny, au diocèse d'Auxerre, il mourut dans ce monastère le 18 octobre 1321. Ce maître régulier est donc un contemporain des docteurs qui illustrèrent la Faculté de Théologie de Paris au début du XIVe siècle: tels Godefroid de Fontaines, Pierre d'Auvergne, Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain, Pierre d'Auriole. Moins original et moins brillant que ces chefs de file, mais consciencieux et honnête, il représente mieux la moyenne du corps enseignant parisien, après le siècle des grands scolastiques. Et ses deux quodlibets nous sont plus précieux que des écrits de même étendue qui porteraient sur des points particuliers. Car selon la loi de leur genre littéraire, ils nous font connaître la pensée du maître sur presque toutes les questions importantes ou difficiles qu'on agitait alors: Dieu, les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, la création, les Anges, l'âme humaine, la liberté, les sacrements. A qui s'étonnerait de voir publier ces inédits dans la collection des *Textes philosophiques du Moyen Age*, nous ferions observer que le maître régent soutenant la *Disputatio de quolibet*, devait se prononcer publiquement sur tout problème qu'on lui posait, pourvu qu'il eût quelque relation avec la matière d'enseignement de sa Faculté. Et tout se rapporte plus ou moins à la théologie, à commencer par la philosophie, la principale de ses servantes. D'ailleurs, au début du XIVe siècle, les préoccupations philosophiques envahissent déjà le champ de la « sacra pagina ». Elles obligent les théologiens à s'étendre davantage sur les démonstrations rationnelles et à recourir à l'autorité d'Aristote. Si bien que leurs œuvres deviennent la grande source de l'histoire de la philosophie.

Les dix questions de Jean Lesage — sans doute un maître séculier, peut-être originaire de Liège —, constituent, elles aussi, un quodlibet. Celui-ci date probablement de l'année scolaire 1302-1303. S'il n'a pas l'ordonnance savante que les maîtres aimaient à imprimer à ces sortes de compositions, une fois la dispute finie, il garde l'écho de discussions intéressantes sur le caractère actif ou passif de la volonté. Mgr P. Glorieux l'édite pour la première fois. On devine avec quelle science et quel soin! Son ouvrage, dont nous avons beaucoup goûté l'introduction, réjouira grandement les historiens de la philosophie et de la théologie par les textes qu'il met à leur portée.

E. Boularand, S.J.

D. Gaspar de Leão: *Desengano de perdidos.* Reproduçâo do único exemplar conhecido com uma introduçâo por Eugenio Asensio. [Coimbre], 1958, 15×22, CIX+360 p., ill. (Acta Universitatis Conimbrigensis).

L'histoire de D. Gaspar de Leâo manque de banalité. Né à Lagos, en Algarve, à une date indéterminée, étudiant à Salamanque, maître en théologie, chanoine, puis archidiacre d'Evora, il est nommé en 1558 archevêque de Goa, où il arrive à l'automne de 1560. Il y remplit avec conscience sa charge pastorale, mais, de tempérament, c'est avant tout un contemplatif; aussi le voit-on, en 1567 ou 1568 (l'année n'apparaît pas clairement), donner sa démission et se retirer dans un couvent franciscain des environs, où il pratique une humble pauvreté. Or, il se trouve que son successeur sur le siège de Goa meurt dès 1571. La meilleure façon de pourvoir à la vacance semble être d'arracher D. Gaspar à sa solitude et de le remettre à la tête du diocèse. Le voilà donc pasteur de nouveau, malgré lui. Il a encore le temps de convoquer un concile en 1575, mais il meurt en 1576, le jour de l'Assomption, dans son cher couvent franciscain, qui était justement placé sous l'invocation de la « Madre de Deos ». Absorbé tantôt par l'étude et la prière, tantôt par ses obligations épiscopales, Gaspar de Leâo n'a pas beaucoup écrit. En dehors du *Desengano de perdidos*, on ne lui doit que trois brefs ouvrages: un petit traité sur la messe (Lisbonne, 1558), un manuel de la vie chrétienne (Goa, 1561) et un opuscule de controverse antijudaïque (Goa, 1565). Le *Desengano de perdidos*, son œuvre maîtresse, a été imprimé à Goa en 1573. On le croyait définitivement perdu. « Les « incunables asiatiques » se trouvent du reste très difficilement. M. Eugenio Asensio, qui est expert dans les recherches de cette espèce, a su néanmoins en découvrir un exemplaire, sans doute unique, à la Bibliothèque Nationale de Madrid (R. 28. 626). C'est dire la curiosité avec laquelle on ouvre le volume. Oserai-je avouer tout le suite que cette curiosité est un peu déçue et que c'est surtout la magistrale introduction de M. Asensio qui me semble faire le prix de l'ouvrage ? Le *Desengano de perdidos* se divise en trois parties. La première est un traité d'apologétique contre les Musulmans, fondé sur le rarissime *Antialcorano* de l'érasmiste espagnol Bernardo Pérez de Chinchón (Valence, 1532), et dont l'argumentation me paraît faible. La seconde a pour but d'amener les pécheurs à la pénitence, et la troisième les tièdes à la perfection. Partout il s'agit de soustraire à l'erreur (*engano*) ceux qui ont perdu le bon chemin soit dans leur foi, soit dans leur conduite. Le thème de la seconde partie retiendra l'attention: c'est l'allégorie d'Ulysse

et des Sirènes, où l'auteur a repris un antique symbolisme, et qui, en fait, joue dans son livre le rôle d'un long *exemplum*. On peut se demander si D. Gaspar de Leão n'a pas visé implicitement l'île des Amours dépeinte avec complaisance par Camoëns au chant IX des *Lusiades*. Mais la célèbre épopée a paru à Lisbonne en 1572, le *Desengano* à Goa en 1573. Fut-il possible à l'Archevêque d'avoir quelque connaissance des voluptueuses évocations du poète ? Quant à la troisième partie, elle repose essentiellement sur les œuvres de Harphius, et secondairement sur des écrivains plus anciens, tels que le Ps. Denys, les Victorins, saint Bernard et saint Bonaventure (comme saint Jean de la Croix, mais sous une forme plus brève, il a pris à Hugues de Saint-Victor, p. 299, l'allégorie de la bûche enflammée; cf. R.A.M., t. 31, 1957, p. 241-263 et 361-386). Personne n'en fera grief à l'auteur, mais on se doute que l'intérêt du texte demeure médiocre. Certes, il ne faut pas perdre de vue que certaines considérations, qui font aujourd'hui figure de lieux communs, avaient plus d'originalité en 1573, et l'on doit noter, au surplus, que D. Gaspar n'est aucunement un disciple servile. Il garde son indépendance et il se déclare fortement attaché à la contemplation de l'humanité du Christ. Ce n'est pas un adepte aveugle de la mystique dite abstraite. Au bout du compte, cependant, l'importance de l'ouvrage semble principalement d'ordre historique. Voici ce que je veux dire par là. On sait que la spiritualité portugaise, au moins jusqu'au début du XVIII[e] siècle, a été fortement marquée par l'influence, directe ou indirecte, de Harphius et de l'école rhénano-flamande en général. Le *Desengano* apparaît donc comme un chaînon important dans l'histoire de cette influence. Il va sans dire que M. Asensio n'a eu garde de l'oublier. Ce qu'il convient d'ajouter, c'est qu'il ne s'est pas borné à ce point, d'ailleurs capital. La longue introduction qu'il a mise en tête de son édition est d'une richesse qui défie l'analyse et qui suggérerait, si l'on avait assez de place, d'innombrables réflexions. Contentons-nous de dire qu'elle est un vrai modèle de présentation et d'explication par les différents éclairages qu'une science limpide et sans défaut projette sur le personnage et sur ses œuvres. Dans sa tombe, le saint archevêque de Goa ne peut que se féliciter d'avoir trouvé un historien et un éditeur aussi averti que l'érudit lusitanisant espagnol.

Robert RICARD.

I. Pierre Sérouet : *De la vie dévote à la vie mystique.* Paris, Desclée De Brouwer, s.d. (1958) (Etudes carmélitaines), 445 pages.

II. Antanas Liuima s.j. : *Aux sources du Traité de l'Amour de Dieu de S. François de Sales.* Première partie, Rome, Université Grégorienne, 1959, 338 pages. (*Collectanea spiritualia* 5).

Que peut-on dire de nouveau sur s. François de Sales et sur son œuvre théologique ? C'est la question que se pose celui qui parcourt la *Bibliographie salésienne* récemment publiée à Turin (R.A.M. janvier-mars 1959, p. 97). Les deux importants ouvrages que nous recensons attestent qu'il y a encore beaucoup à dire pour rendre un compte exact de la doctrine spirituelle enseignée par l'Evêque de Genève. Le problème des sources se révèle plus complexe et plus délicat qu'on ne pouvait le soupçonner à la simple lecture de l'édition monumentale d'Annecy. Dom Mackey, certes, a pris la peine d'indiquer l'origine d'un grand nombre de citations qui se pressent sous la plume du saint Docteur. Un examen plus approfondi des textes révèle que ces références ne sont pas toujours indiscutables et qu'elles ne suffisent pas à expliquer la genèse de la pensée si riche et si vivante de l'auteur du *Traité de l'Amour de Dieu.* Une investigation plus profonde s'impose, si l'on veut situer s. François de Sales à sa place précise dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. L'intérêt des deux études que nous présentons est d'avoir réussi à percer l'écorce superficielle de sa doctrine et d'avoir discerné quelques-unes des influences essentielles qui se sont exercées sur sa formation et sur son expression littéraire.

I. — La première de ces études fait honneur à la précision de la méthode mise au point de nos jours par les historiens de la spiritualité. Grâce à la critique des documents replacés dans leur ordre strictement chronologique et dans leur contexte historique, grâce à la recherche des sources immédiates et des influences du milieu, grâce au contrôle et à la comparaison des affirmations que se sont transmises les historiens antérieurs, cette méthode fait apparaître bien des approximations ou des *a priori* qui déforment plus ou moins, dans la tradition hagiographique, la réalité objective. L'auteur du présent ouvrage excelle à cette vérification qui l'oppose souvent à des prédécesseurs de qualité, fussent-ils aussi réputés que Mgr Trochu ou le chanoine Jacques Leclercq, et même à des maîtres comme Henri Bremond et Jean Baruzi.

La physionomie de s. François de Sales est considérée du dedans, à partir d'une évolution spirituelle qui anime et détermine la véritable originalité de sa pensée.

C'est donc une contribution importante à l'histoire d'une époque où la vie spirituelle prend dans notre pays une place considérable qu'apporte M. Pierre Sérouet; et son livre mérite d'être classé parmi les meilleurs parus dans ces derniers temps.

François de Sales a décerné de tels éloges à la sainte Réformatrice du Carmel qu'on ne peut mettre en doute l'affinité de sa spiritualité avec celle de Thérèse d'Avila. La difficulté est plutôt pour le critique moderne de ne pas majorer l'influence directe de celle-ci en ne tenant pas assez compte des multiples contacts que le saint Evêque eût avec les œuvres littéraires d'écrivains spirituels très lus de son temps et de l'ambiance religieuse où il vécut. On ne doit surtout pas oublier que son expérience personnelle fut celle d'un disciple authentique doublant la compétence théologique de l'ancien élève des Jésuites. Le mérite de M. Pierre Sérouet est d'avoir réussi à discerner avec impartialité les divers facteurs qui ont contribué à la genèse de la pensée salésienne et de la doctrine dont le *Traité de l'Amour de Dieu* reste le monument impérissable. On ne peut qu'applaudir aux résultats de son effort, même si on eût aimé, ici ou là, plus de nuances encore.

L'ouvrage est divisé en trente-trois chapitres groupés en quatre parties principales. Il retrace le développement spirituel de François de Sales tout en reconstituant l'élaboration de son œuvre écrite et en décrivant certains aspects de son rayonnement apostolique.

La première partie met en valeur l'importance de l'année 1602, « année cruciale » au cours de laquelle le Coadjuteur de Genève semble avoir découvert la ligne d'une orientation spirituelle qu'il suivra jusqu'à sa mort: c'est, en effet, d'une simplification croissante de son élan intérieur que témoignent le *Traité de l'Amour de Dieu* et sa correspondance avec les âmes d'élite qu'il dirigeait. Cette année est précisément celle où François de Sales est introduit dans le cercle de Mme Acarie, au cours de son séjour à Paris et où tout porte à croire qu'il a pris connaissance des œuvres de ste Thérèse, traduites par Jean de Brétigny aidé de Dom de Chèvre, et parues en 1601 (chapitre IX). Bien qu'une édition italienne eût été publiée antérieurement avec l'approbation du Père Possevin, jésuite qui dirigea François lors de ses études à Padoue, il ne semble pas, quoi qu'en pense Dom Mackey, que celui-ci ait entendu parler de la Mère Thérèse avant 1602 (chapitre VI).

La seconde partie décrit les progrès de l'influence thérésienne sur l'esprit de l'Evêque de Genève. Cette période qui va de 1602 à 1609 est celle où commence la direction de Jeanne de Chantal (1604) et où se prépare la fondation de la Visitation (1610). C'est aussi la période où François de Sales compose l'*Introduction à la Vie dévote* (1608), mais le célèbre petit traité ne porte que peu de traces de l'esprit thérésien. L'historien remarque que cet écrit de circonstance ne mesure pas l'évolution réelle de la vie spirituelle du saint à l'époque où il le rédigeait (chapitre XV). Sa correspondance, aussi bien que la manière dont se précise l'idée de la Visitation, atteste que la pensée de l'Evêque ne cesse de se rapprocher de celle de la Carmélite castillane (chapitre XVIII). Sa propre vie spirituelle progresse vers cette simplicité dont il fera la caractéristique principale de la contemplation infuse dans le *Traité de l'Amour de Dieu* qui parut en 1616, mais connut une lente gestation (chapitres XIX et XX).

La troisième partie est consacrée à l'analyse de ce chef-d'œuvre et démontre que, parmi bien d'autres influences discernables, celle de ste Thérèse est privilégiée dans la composition des Livres VI et VII. La conception de l'oraison de recueillement, le vocabulaire lui-même, portent une empreinte thérésienne évidente. Bien des nuances concernant la doctrine de l'oraison d'union, de l'amour de conformité et de la sainte indifférence paraissent avoir profité de la même source. Quand on se rappelle que le saint Evêque se montre plutôt défiant vis-à-vis des auteurs mystiques, on ne peut que donner plus de prix au crédit qu'il accorde à la Réformatrice avilanaise.

Que nous apprennent les documents qui ont suivi la rédaction du *Traité ?* C'est ce que précise la quatrième partie de l'ouvrage. L'historien découvre dans ces documents une confirmation de ce que nous ont appris les écrits antérieurs. Notre saint, jusqu'à sa mort qui survint le 28 décembre 1622, est resté admirablement fidèle à la ligne de conduite que lui inspiraient, vingt ans plus tôt, ses premières relations avec le Carmel. Les *Vrays Entretiens* que nous ont conservés les Visitandines d'Annecy attestent que le Fondateur parlait d'abondance de la Réformatrice, émaillant sa conversation de traits qu'il avait retenus des lectures faites dans les œuvres de la sainte et dans son histoire écrite par Ribera.

Bien plus, comme en témoigne sa correspondance avec les Carmélites de France, l'ascension spirituelle de François de Sales se parfait dans la simplicité d'une âme qui s'est comme « naturalisée avec le surnaturel »: l'oraison est devenue pour lui une « simple attention à Dieu », son abandon et sa sainte

indifférence s'expriment en des formules dont on déformerait la portée si on oubliait à quel point François de Sales avait enseigné la nécessité de l'effort, de la connaissance de soi et de la crainte de Dieu (chapitre XXX). Sur les sommets de cette simplicité mystique le saint Docteur rejoint une autre disciple de la Carmélite espagnole, sainte Thérèse de Lisieux, dont l'idéal d'enfance spirituelle s'inspire également du *Traité de l'Amour de Dieu* (chapitre XXVII).

L'historien qui nous a conduit pas à pas le long de cet itinéraire mystique a cru bon de compléter son enquête en précisant ce que l'auteur du *Traité* peut avoir reçu indirectement de ste Thérèse par l'intermédiaire du Carme Jean de Jésus-Marie. Il ne croit pas, par contre, à l'influence de s. Jean de la Croix : les similitudes de doctrine que l'on relève entre les deux docteurs s'expliquent suffisamment par la communauté de leurs sources et en particulier par les rapports de leurs pensées avec celle de Thérèse d'Avila (chapitre XXXI).

Il va sans dire qu'un ouvrage vigoureux, comme celui que nous recensons, ne peut se résumer en quelques lignes. Nous nous contentons de ramasser quelques épis tombés de cette riche moisson, dans l'espoir de donner à nos lecteurs le goût d'en prendre connaissance par une lecture personnelle.

On ne peut nier, croyons-nous, l'importance que l'année 1602 a prise dans la vie de s. François de Sales en raison de son entrée dans le salon de Mme Acarie. Ses relations amicales avec Bérulle et avec les introducteurs du Carmel en France, au moment où celui-ci attire l'attention du tout Paris dévot, sa participation personnelle à cet événement par la lettre qu'il écrivit à Clément VIII pour appuyer la démarche de Brétigny, tout cet ensemble rend plus que vraisemblable la lecture des œuvres de ste Thérèse, à la veille de son sacre. S'il ne savait guère l'espagnol, comme l'établit M. Pierre Sérouet (chapitre I), la traduction française de l'autobiographie, du *Chemin de la perfection* et du *Château intérieur* lui donnèrent toute facilité pour aborder l'enseignement de la Réformatrice (chapitre VIII).

La première mention que s. François de Sales fasse de la Mère Thérèse se lit dans la première lettre à Mme de Chantal, le 3 mai 1604. On peut s'étonner de ce qu'il n'ait pas parlé d'elle plus tôt, s'il a réellement pris connaissance de ses œuvres dès 1602. La destruction d'un grand nombre de lettres suffirait peut-être à expliquer le silence de nos textes. L'historien ne peut s'empêcher de souligner une coïncidence bien suggestive entre cette mention expresse de la Mystique castillane et le début de la direction spirituelle qui influera profondément sur la pensée du saint Docteur. La parenté d'âme qui rapproche Jeanne de

Chantal de Thérèse d'Avila dût apparaître de bonne heure aux yeux de celui-ci et l'inciter, non seulement à recommander les œuvres thérésiennes à sa dirigée, mais à se mettre lui-même à l'étude attentive d'un enseignement si riche d'expérience. L'année 1604 ouvre, à n'en point douter, une période d'intimes relations entre l'Evêque et les écrits de la sainte Mère : c'est un « temps fort », comme dit M. Pierre Sérouet, de cette influence qui a connu des périodes moins intenses, surtout lorsque les activités extérieures du ministère pastoral réclamaient tout son temps.

Le faisceau des circonstances que nous venons d'évoquer met en lumière la réalité du rayonnement thérésien sur l'auteur du *Traité de l'Amour de Dieu.* L'orientation de ce rayonnement se discerne au contraste que fait la vie spirituelle de François de Sales à cette époque avec celle de ses années universitaires. Les documents antérieurs à 1602 sont peu nombreux, il est vrai. Le plus caractéristique est le règlement rédigé à Padoue, tandis que l'étudiant en droit était dirigé par le Jésuite Possevin. Ce règlement nous déconcerte aujourd'hui par sa complication. Le jeune François s'y montre disciple assez maladroit des *Exercices Spirituels,* dont il durcit l'écorce en appliquant à sa propre conduite les recommandations forcément schématiques du petit livre. On ne doit pas exagérer, croyons-nous, la portée de ces notes écrites par un adolescent dont l'expérience est loin d'égaler la bonne volonté. Remarquons plutôt que l'empreinte ignatienne reçue au cours de sa formation scolaire ne l'a pas empêché d'être sensible aux premières touches de la grâce mystique ni de s'ouvrir spontanément à la simplicité qu'il découvrait chez Mme Acarie et que ses lectures thérésiennes l'aideront à formuler sous une forme didactique dans le *Traité.* Soulignons, comme l'observe M. Pierre Sérouet (page 80) : « qu'il n'y a pas d'opposition entre la doctrine spirituelle de la Compagnie et celle de sainte Thérèse, qui d'ailleurs lui doit beaucoup. »

On a prétendu faire de François de Sales un mystique dès l'enfance. Une étude objective des documents montre que cette vue simpliste doit être sensiblement nuancée. Le célèbre épisode de la « tentation » qui éprouva l'étudiant parisien âgé de 18 ou 19 ans a été interprété par les historiens de façons fort arbitraires. Certains ont voulu n'y voir rien de moins qu'une des épreuves décrites par s. Jean de la Croix parmi celles de la nuit de l'esprit. L'auteur du présent ouvrage met les choses au point en rappelant que cette crise d'âme comporte à la fois un élément intellectuel et un élément moral. Il propose non sans circonspection d'y reconnaître une variété de la purification du sens. Si l'on ajoute à l'appui de ce jugement favorable à l'hypo-

thèse que François de Sales connut quelque chose de la vie mystique dès son adolescence, trois brefs « billets » écrits de sa main et qui font allusion à des faveurs peut-être extraordinaires, on peut conclure avec vraisemblance que notre saint fut de bonne heure un mystique, mais non pas encore un « grand mystique ». Il ne deviendra un « mystique de premier plan » qu'au prix d'une transformation dont la plus formelle expression se trouve inscrite au *Traité de l'Amour de Dieu* lui-même.

Les chapitres XXIII et XXIV que M. Pierre Sérouet consacre à l'examen de l'influence thérésienne sur cette admirable synthèse, ne se contentent pas d'affirmations globales ni de jugements *a priori*. Ils nous conduisent à mesurer jusque dans le moindre détail les traces discernables d'un contact direct de l'œuvre salésienne avec les écrits de sa devancière. Ce sont surtout les Livres VI et VII du *Traité* qui conservent la marque de cette source. Non seulement nous y voyons le saint Docteur emprunter la classification des oraisons mystiques à la *Vida*, mais renoncer à son propre vocabulaire pour adopter celui qu'avait déjà popularisé la Mère Thérèse. Nombre d'images et de comparaisons se rencontrent sous la plume des deux auteurs : ils ont pu les emprunter parfois à une source commune, mais il est des exemples où l'influence directe est manifeste.

N'insistons pas ici sur les rapports de la Fondation des Visitandines et du modèle donné par le Carmel réformé. L'étude objective de ce point d'histoire montre combien est inexacte l'affirmation qui donne la Visitation pour le « contre-pied du Carmel ». Henri Bremond avait vu plus juste en y discernant un « Carmel pour tous », destiné aux âmes généreuses que leur santé arrête sur le seuil du monastère thérésien (chapitre XVI).

Loin de masquer l'originalité de s. François de Sales ni de diminuer la richesse de son apport personnel à la grande tradition de la mystique orthodoxe, cette comparaison met en lumière tout ce que nous devons au génie propre de l'Evêque de Genève et à sa mission providentielle qui est de procurer aux exigences de notre esprit moderne un modèle de synthèse précise et équilibrée, englobant toutes les étapes de la vie spirituelle. Le « facteur temps » joue dans une pareille destinée un rôle capital. C'est l'un des mérites de M. Pierre Sérouet que de l'avoir respecté avec scrupule et de nous en avoir fait sentir ainsi toute l'importance. Son livre restera comme un témoignage en faveur de la méthode à mettre en œuvre pour l'étude scientifique de la vie spirituelle, lorsque l'abondance des documents et leur datation le permettent.

II. — L'ouvrage du P. A. Liuima s'inspire d'un souci analogue de rigueur scientifique. Il témoigne d'un effort admira-

blement consciencieux de précision et d'information minutieuse. On trouverait presque qu'il pousse trop loin l'esprit de système en s'en tenant à la matérialité des textes dont il interprète la teneur littérale comme un absolu, sans considérer suffisamment la trame inexprimée d'une pensée vivante, douée d'une remarquable faculté d'assimilation, telle que celle de François de Sales.

Mais comment ne pas rendre hommage au labeur dépensé par un auteur qui écrit dans une langue étrangère à sa langue maternelle et qui s'est astreint à dépouiller l'immense littérature consacrée non seulement à son héros, mais à toute la tradition dans laquelle celui-ci prend place ! Oserait-on lui reprocher de noyer son sujet dans la masse de ses références et de ses citations sans avoir toujours fait le départ entre les écrivains dignes d'être retenus par l'histoire de la spiritualité et les profanes, hommes de lettres, professeurs de littérature, vulgarisateurs de piété, dont l'autorité en matière de théologie est quasi inexistante ?

L'ouvrage du P. Liuima était terminé dès 1950 ; la bibliographie a été mise à jour pour paraître en 1959. On y trouve une somme de renseignements et un inventaire tellement abondant, sinon exhaustif, des sources du *Traité de l'Amour de Dieu*, qu'on doit lui être reconnaissant d'en faire profiter les spécialistes de la spiritualité salésienne.

Cet ouvrage distingue par ses deux parties principales les deux éléments discernables dans la composition du fameux *Traité*. La première partie met en lumière la genèse de l'idée que le saint Docteur s'est faite de l'amour de Dieu. La seconde partie, qui n'a pas encore été publiée au moment où nous écrivons, envisagera l'étude de l'expression littéraire de cette idée.

Le présent volume trace un ample tableau du cadre historique dans lequel a pris naissance et s'est développée la doctrine de s. François de Sales. Après avoir rappelé dans quelles circonstances et sous quelles influences plus ou moins immédiates s'est élaborée la rédaction du chef-d'œuvre, l'historien insiste sur le rôle de la crise parisienne au cours de laquelle s'est posé devant François de Sales avec une acuité dramatique le problème de la prédestination : il montre que l'issue de cette crise plus morale qu'intellectuelle, s'est achevée par la prise de conscience d'un idéal de soumission effective à la volonté divine qui sera désormais comme le trait caractéristique de son amour envers Dieu (chapitre I).

Les deux chapitres suivants décrivent respectivement la formation ascétique du futur évêque de Genève, puis sa formation mystique.

L'orientation foncière de son âme vers l'amour remonte, on le sait, à son enfance et aux vertus du milieu privilégié où la piété paternelle s'imposait à tous.

Mais cette influence initiale devait bientôt être complétée par l'éducation que François recevrait de ses maîtres jésuites au collège de Clermont, puis du P. Possevin son directeur à Padoue. Cette influence serait ensuite prolongée par les amitiés constantes que le saint entretiendra toute sa vie avec les fils de s. Ignace. Le rôle que la Compagnie de Jésus a joué dans le développement intellectuel et spirituel de l'auteur du *Traité* est l'occasion pour l'historien de jeter un regard assez approfondi sur les principes et sur les méthodes pédagogiques de cet institut à la fin du XVI[e] siècle. François de Sales nous est présenté comme le modèle achevé de l'humanisme chrétien où la culture scientifique s'allie à une vie spirituelle équilibrée par une ascèse adaptée à la condition de notre existence terrestre.

L'historien n'a rien négligé pour nous faire sentir le sérieux de cette formation centrée sur la pratique des vertus humaines et surnaturelles. La spiritualité ignatienne, telle qu'il la décrit, est bien cette maîtresse de volonté ordonnée à l'amour de Dieu par la conformité aux vouloirs divins.

On s'étonnera peut-être de ce qu'une telle évolution spirituelle se maintienne sur le plan strict de l'ascèse et ne semble laisser aucune place à des interventions divines moins communes.

Le chapitre III nous avertit, en effet, que jusqu'en l'année 1610 notre saint n'a rien connu de la grâce mystique et n'a manifesté vis-à-vis de celle-ci qu'une prudente méfiance. Tel est du moins ce qui ressort, selon le P. Liuima, des textes et spécialement de la correspondance examinée avec la plus scrupuleuse attention.

Le distingué professeur de la Grégorienne a souligné comme il convient, certes, l'importance de l'année 1604 et de l'entrée de la baronne de Chantal dans le champ des relations spirituelles du saint Evêque. Mais il nous semble ne donner qu'une interprétation unilatérale et, en somme, peu satisfaisante, des événements de l'année 1602. Pour déterminer le rôle du Coadjuteur de Genève durant le séjour que celui-ci fit à Paris, le P. Liuima s'appuie sur la biographie écrite par Charles-Auguste de Sales. Le témoignage de ce dernier nous paraît ici sujet à caution. Bien informé de ce qui concerne l'épiscopat de son oncle, il devait l'être moins parfaitement de ce séjour qui est antérieur à la première rencontre de l'Evêque avec la baronne de Chantal. On sait que la fondatrice de la Visitation est la source principale des renseignements réunis par Charles-Auguste et que les autres sources de ce biographe n'éclairaient guère un

épisode qui s'est déroulé loin de la Savoie : bien des circonstances du séjour dans la capitale du royaume ont dû échapper au neveu qui en a reconstitué le détail d'après des données traditionnelles assez pauvres. C'est ainsi qu'il a laissé dans l'ombre tout ce que le Coadjuteur, quelques mois avant son sacre, dût recevoir de ce cercle mystique où il avait été introduit. Le P. Coton et d'autres Jésuites ont fréquenté le salon de Mme Acarie, mais on ne voit pas que leur influence y fut prédominante et il semble difficile d'admettre que la spiritualité ignatienne y fut en telle considération qu'elle ait suffi à créer le climat d'amitié où le jeune ecclésiastique savoyard se sentit immédiatement à son aise. La pensée du Carmel, nous l'avons vu, flottait dans cette atmosphère saturée par l'expérience mystique de Mme Acarie.

L'historien s'étend longuement sur les lectures mystiques de l'Evêque de Genève : il ne croit pas à leur influence sur l'élaboration de la doctrine salésienne. Il ne nous laisse rien ignorer des auteurs cités par l'Evêque dans ses écrits et des jugements portés par celui-ci sur leur doctrine. La conclusion du P. Liuima est catégorique (p. 255) : « Sa spiritualité et sa personne ne s'expliquent que par la spiritualité ignatienne ». Ce jugement exclusif nous paraît inacceptable. L'historien ajoute : « Sa vie mystique proprement dite, qui commence avec l'année 1610, est une évolution, un épanouissement organique et naturel de la spiritualité ignatienne vécue et pratiquée sincèrement par son âme généreuse » (p. 256). Voilà qui nous paraît juste, à condition qu'on tienne compte des influences diverses et surtout de celle de ste Thérèse, qui ont favorisé cet épanouissement. Le silence de la correspondance du saint sur les auteurs mystiques et son insistance sur les auteurs ascétiques sont une difficulté qui n'a pas échappé à M. Pierre Sérouet. Elle ne nous paraît pas incompatible avec l'évolution profonde de la pensée personnelle de l'Evêque.

Le P. Liuima estime que l'influence des écrivains mystiques rhénans et néerlandais paraît plus particulièrement improbable sur l'esprit de François de Sales. Ce point de vue vient d'être contredit par une thèse soutenue brillamment en Sorbonne dont les *Etudes Franciscaines* (juin 1957, pp. 76-81) ont rendu compte. Mlle Quinard y soutient que la lecture du capucin Laurent de Paris est un trait-d'union essentiel entre la doctrine du *Traité de l'Amour de Dieu* et la mystique du Nord. Cette thèse, malgré les mérites de l'enquête sur laquelle elle repose, a paru trop exclusive au jury de la soutenance. Elle nous oblige, toutefois, à constater une lacune dans les recherches du P. Liuima qui ont négligé cet auteur signalé pourtant dans la préface du *Traité*. Plus surprenante encore, il va sans dire, est la position du P.

Liuima vis-à-vis de l'influence thérésienne dont il nie la réalité en soulignant ce qui lui paraît diversifier foncièrement la spiritualité de la Réformatrice de celle du saint Docteur. C'est appauvrir injustement la doctrine de ste Thérèse que de la résumer en la description des faits mystiques extraordinaires et en la prédilection pour les austérités extérieures de la pénitence. Ce que nous avons dit plus haut, à propos de l'ouvrage de M. Pierre Sérouet, nous dispense d'insister ici davantage.

Il est vrai que le P. Liuima (p. 238) interprète dans son acception la plus littérale l'allusion que l'auteur du *Traité* fait dans la préface à ses propres lectures. Nous pensons que celui-ci veut simplement sauvegarder l'originalité de sa pensée personnelle en déclarant qu'il n'entend s'inféoder à aucun de ses devanciers, tout en reconnaissant leurs mérites. Il serait excessif de voir dans cette déclaration le refus formel de leur influence.

Restent les deux sources principales du *Traité:* l'expérience de l'auteur d'où lui vient l'inspiration profonde de l'œuvre, le contact avec des âmes privilégiées et surtout avec ste Jeanne de Chantal dont la direction avait singulièrement enrichi l'expérience du directeur. Une longue familiarité avec les documents témoins des plus hauts états de l'union divine donne au P. Liuima une compétence que seule la lecture de son ouvrage permet d'apprécier.

Il nous pardonnera d'avoir indiqué les ombres que nous apercevons dans le tableau qu'il a tracé d'une plume diligente. Elles ne font que mieux ressortir les points lumineux de son enquête. Un article récemment paru dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1959, 3-37, nous met en goût de lire le second volume annoncé.

M. Olphe-Galliard, s.j.

Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, nouvelle édition abrégée par le Chanoine Desjardins. — Tournai, Desclée & Cie, 1958. Un vol. in-16 de 320 pages.

Nous souhaitons à ce volume, très élégamment présenté et dont la couverture s'orne d'un beau portrait du saint, le succès le plus vif. Le chef-d'œuvre de M. de Genève n'a plus beaucoup de lecteurs. Son élévation et sa longueur, son caractère « à la fois poétique et scientifique ». les analyses scolastiques du livre premier déroutent l'homme d'aujourd'hui. En l'écrivant, le saint évêque avait eu « en considération la condition des esprits de (son) siècle ». Le nôtre ne pense plus de la même façon. Pourtant que ne gagnerait-il pas à revenir à ce grand livre qui ramène la vie chrétienne à sa source première, Dieu, et qui la simplifie en

montrant dans la charité le principe, la perfection et le résumé de toutes les vertus! Et quel guide plus sûr pourrait-il choisir en vue de progresser dans cet amour sacré ? Avec une psychologie infaillible, une attention à son lecteur jamais en défaut, en jonchant notre chemin des fleurs de ses comparaisons les plus aimables, le saint nous conduit jusqu'au sommet de cette dilection « dont le mont de Calvaire est la vraie académie ». — M. le Chanoine Desjardins, qui n'ignore rien de s. François de Sales, a fait œuvre utile en offrant au grand public une édition abrégée de son plus beau traité. Non sans douleur, il a fait des coupes dans les développements de ces douze livres, car l'abondance est bien l'un des traits caractéristiques de notre écrivain. Mais il a respecté scrupuleusement l'ordre de l'ouvrage, ainsi que son texte, reproduit selon l'édition de Rigaud (Lyon, 1616), sans en changer ou y ajouter le moindre mot. Et il nous avertit de chaque suppression par des signes appropriés. Il a seulement modernisé l'orthographe. Chaque livre et chaque chapitre, avec leur titre exact et les éléments qui importent à l'enchaînement des idées, nous sont ainsi donnés. Si bien qu'on peut saisir facilement la structure de cette doctrine qui réduit « toute la pratique des vertus et de nos actions au saint amour ». — A la fin de la préface dont il a honoré cette édition, Son Excellence Mgr Garrone, archevêque de Toulouse, note que tout y a été fait « avec une science et un goût très sûrs par Monsieur le Chanoine Desjardins pour que soient épargnées au lecteur toutes les peines inutiles, sans que rien d'essentiel leur soit pour autant refusé ». Et il ajoute ce souhait que la *Revue d'Ascétique et de Mystique* fait pleinement sien : « Il faut espérer que cet effort sera récompensé et que beaucoup retrouveront le goût de cette source si pure et si bienfaisante. Le *Traité de l'Amour de Dieu* est un très grand livre dans le trésor spirituel de l'Eglise. Il méritait le soin donné à cette édition. Et cette édition le sert dignement. »

E. Boularand, S.J.

CHRONIQUE

Deux centenaires: Charles de Foucauld et saint Jean Marie Vianney.

Charles de Foucauld est né le 15 septembre 1858 à Strasbourg; Saint Jean-Marie Vianney est mort dans son presbytère d'Ars le 4 août 1859. La célébration de ces deux centenaires porte au plan de l'actualité l'idéal sacerdotal qui s'est exprimé en des styles apparemment bien différents dans la vie des deux hommes de Dieu, animés de la même charité: la charité du Christ. Le temps écoulé depuis leur disparition permet à l'Histoire de faire revivre leurs visages tels que les révèle une documentation dûment contrôlée et objectivement interprétée. Ces géants du sacerdoce, qui sont presque nos contemporains, ne perdent rien de leur grandeur à cette pénétration plus intime et souvent plus véridique de leurs âmes secrètes. Quelques ouvrages récents recueillent avec une piété éprise de vérité leurs messages spirituels et nous aident à en tirer les enseignements valables pour nous aujourd'hui.

On croirait presque que Charles de Foucauld ne fait que commencer sa mission: le singulier prestige qu'il exerce sur les esprits qui cherchent Dieu de bonne foi et sur les croyants qui trouvent en son exemple une réalisation originale de la spiritualité évangélique, est un signe que sa mort fut un pur écho de la Croix triomphante de Jésus.

Le livre magistral de Jean-François Six intitulé: *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld* (Editions du Seuil, 14×18, 460 pages) est une mise en œuvre de l'abondante documentation que constituent les notes intimes et la correspondance de l'ermite du Sahara. Il nous servira de guide dans la suite de cette chronique qui voudrait dégager quelques traits fondamentaux de ce message. Le même auteur avait édité auparavant la correspondance inédite échangée entre le Père de Foucauld et son directeur, l'abbé Huvelin (Desclée & Cie, 14×20, 310 pages). Ce

recueil présente chaque lettre avec tous les renseignements désirables et il est doté d'une table qui permet d'apprécier la riche diversité des thèmes spirituels abordés au cours d'une direction particulièrement instructive.

Dans la collection « Maîtres spirituels » des Editions du Seuil, Denise et Robert Barrat publient une attachante plaquette qui offre, avec une abondante documentation photographique conforme aux usages de cette collection, un mémento commode de la vie de Frère Charles de Jésus et des créations religieuses qui sont nées de son exemple : *Charles de Foucauld et la Fraternité* (1958). Un rappel biographique commenté par l'image est suivi du portrait moral de *l'homme* éclairé par des textes dont plusieurs sont inédits, soit qu'ils aient été écrits par Foucauld lui-même, soit qu'ils proviennent des plus proches témoins de son extraordinaire aventure. M[me] Denise Barrat a également rassemblé sous le titre : *Œuvres spirituelles* (Editions du Seuil) en plus de huit cents pages les textes caractéristiques de la spiritualité du frère Charles de Jésus. Le volume est précédé d'une admirable introduction par le frère Milad-Aïssa.

La *Chronique Charles de Foucauld* publiée par M. l'abbé Six dans la revue *Etudes* (avril 1959) nous dispense de nous attarder à la bibliographie qu'il faudrait allonger si l'on voulait remonter au-delà de nos deux dernières années.

Ce qu'est le message du Père de Foucauld aux hommes de notre temps, bien des conférenciers et de nombreux articles de revues l'ont dit avant nous. Rappelons seulement quelques traits mis en plus vive lumière par les publications que nous venons d'énumérer. L'ouvrage de J. Fr. Six reprend en faveur du Père de Foucauld la méthode qui a si excellemment réussi à M. l'abbé Combes pour l'étude de la spiritualité de ste Thérèse de Lisieux. Disposant d'une copieuse documentation autographe, il suit au jour le jour le chemin parcouru par son héros au cours d'une chevauchée spirituelle qui semble un défi jeté au monde du confort et de la technique dans lequel nous vivons. Il y distingue deux étapes principales qu'il caractérise en dissociant les termes de la maxime évangélique : I. *Si le grain meurt...* (1858-1896) ; II. *Il porte beaucoup de fruits* (1896-1916). En effet, la moisson commence pour Charles de Foucauld au cours des vingt dernières années de son existence ; les semailles, douloureuses et épuisantes, avaient duré près de quarante années. Les détails de ces deux grandes étapes s'inscrivent dans une suite de chapitres placés sous la lumière des mystères de Jésus-Christ. Nous ne les suivrons pas dans leur enchaînement chronologique, mais nous leur emprunterons les faits qui nous paraissent les plus suggestifs.

Passons sur l'enfance du petit orphelin confié aux soins d'un grand-père excellent mais faible ; passons sur les annees qui séparent la perte de la foi du jour de la conversion en octobre 1886. On sait quelles influences ont préparé le retour du prodigue : sa poignante solitude dans un monde vidé de Dieu, la révélation de la grandeur de Dieu au contact de l'Islam et dans l'immensité du désert, la présence silencieuse et priante d'une chrétienne admirable : M[me] de Bondy, cousine germaine de Charles de Foucauld.

Le premier trait que nous retiendrons de ce message aux hommes de notre temps est la force de sa sincérité. Cette attitude loyale se présente comme la seule réponse possible à l'absolu de Dieu : « Aussitôt que je crus qu'il y avait un Dieu, je compris que je ne pouvais faire autrement que de ne vivre que pour Lui ». Ce texte capital exprime exactement le sens d'une décision qui commande toute la vie religieuse du Trappiste et de l'ermite-prêtre. Pour en mesurer la puissance, il faut rapprocher, comme l'ont fait D. et R. Barrat, la foncière indépendance dont témoigne le tempérament de Foucauld et l'héroïque obéissance dont a fait preuve le frère Charles de Jésus à l'égard de ses supérieurs ecclésiastiques et surtout de son directeur, l'abbé Huvelin. Il faut se rappeler l'épisode qui a si curieusement souligné l'humeur fantasque du jeune officier de hussards en garnison à Saumur : son escapade sous les vêtements de clochard et son arrestation par les gendarmes de Tours pour délit de mendicité (D. et R. Barrat, p. 26). Il faut ensuite relire la correspondance de frère Marie-Albéric et de frère Charles de Jésus avec le vicaire de Saint-Augustin (p. 79) : On peut alors mesurer la profondeur et la ténacité d'une donation de son être à Dieu qui est allée jusqu'au sacrifice le plus entier de sa volonté propre.

On comprend qu'une telle exigence de la foi retrouvée n'ait inspiré d'autre moyen de s'accomplir que « sur les pas de Notre-Seigneur Jésus. » Le titre que M[me] Barrat donne à la brève biographie placée en tête des *Œuvres spirituelles*, est bien celui qui convient au récit d'une aventure mystique dans laquelle l'amour de Dieu se mesure au degré de ressemblance avec le Seigneur Jésus.

Pourquoi l'enfant prodigue, après sa conversion et trois années d'attente anxieuse, a-t-il choisi la Trappe et plus spécialement le monastère d'Akbès en Syrie réputé pour sa pauvreté ? C'est que la méditation de l'Evangile, l'exemple des Pères du désert qui se sont mis à la suite de Jésus-Christ, lui ont révélé que le témoignage d'amour rendu par le Fils de Dieu avait pour secret cette volonté d'abaissement qui le fait descendre de degré en degré et parvenir à l'ultime dépouillement de la mort sur la

Croix. La pauvreté, une pauvreté effective poussée jusqu'aux limites des possibilités humaines, est aux yeux du converti la condition d'une authentique imitation de son divin modèle.

Pourquoi frère Marie Albéric quitte-t-il le pauvre Monastère d'Akbès, pourquoi décide-t-il de devenir l'obscur domestique des Clarisses de Nazareth ? C'est que, après plusieurs mois d'expérience de la vie cistercienne, il constate que : « nous sommes pauvres pour les riches mais pas pauvres comme l'était Notre-Seigneur, mais pas pauvres comme je l'étais au Maroc,, pas pauvres comme saint François » (cité par J.-Fr. Six, p. 128). Cette déception marque le contre-coup de la résolution d'imiter Jésus-Christ jusqu'à l'effacement total de l'esprit du monde en sa propre vie. Le disciple de l'Evangile appelle cette volonté implacable de disparaître aux yeux des hommes l' « abjection » qui lui paraît inséparable de l'idéal vécu par son Maître. Le voilà donc mendiant humblement une place de domestique dans le site même où Jésus a caché trente années de son existence terrestre. Frère Charles ne demande qu'une maigre pitance pour sa nourriture et le plus inconfortable réduit pour s'abriter. Mais les loisirs qu'il s'est assurés en marge de son travail manuel sont employés à des lectures et surtout à de longues heures d'oraison auxquelles nous devons d'imposantes liasses de cahiers intimes. Sa vie à Nazareth est-elle assez pauvre, est-elle assez ignorée du monde pour satisfaire son insatiable désir d'imiter Jésus ? Pourquoi, trois ans après s'être mis au service des Clarisses, a-t-il quitté ce poste obscur ? Pourquoi le voyons-nous s'éprendre de l'idée d'être prêtre, alors que sa vocation paraissait être naguère hors du sacerdoce dont la dignité lui semblait incompatible avec l'exemple du pauvre Jésus de Nazareth ? J. Fr. Six a marqué exactement l'instant où une lumière nouvelle éclaire la future orientation de l'ermite caché à Nazareth. Le 15 mars 1898, tandis qu'il médite sur la Visitation, le nom même de Jésus qui signifie Sauveur découvre devant son âme un horizon jusque là inaperçu. Le salut du prochain s'inscrit désormais dans son idéal personnel comme une exigence normale de sa mission rédemptrice unie à celle du divin Sauveur. Rien ne l'arrêtera plus sur cette route qui, loin de l'écarter de la pauvreté de Jésus, débouchera en plein désert, au cœur des tribus les plus déshéritées spirituellement du Sahara. Ni les instances de l'Abbesse des Clarisses qui rêvait de faire du jardinier-sacristain l'aumônier de la Communauté, ni le projet ébauché d'installer son ermitage sur le mont des Béatitudes, n'empêcheront frère Charles d'entrer dans la voie que lui ouvre la perspective d'aider les plus pauvres des hommes à connaître Jésus-Christ et à l'aimer.

Cet apostolat de bonté et d'amitié est le trait de son message

qui s'ajoute à sa sincérité totale. C'est cet idéal si proche de l'Evangile et pourtant si original qui vaut surtout à Charles de Foucauld de survivre par une renommée à laquelle le réveil politique et social de l'Afrique donne comme une actualité accrue.

Cet apostolat de présence fraternelle, d'accueil universel s'inaugure à Beni-Abbès en novembre 1901. A partir de juillet 1907 jusqu'en 1916 il se réalisera à Tanmanrasset parmi les Touaregs dont le général Laperrine a fait connaître à son ami la grande indigence. Frère Charles avait défini sa prédication d'un nouveau genre lorsqu'il disait à Nazareth dans une formule pittoresque qu'il voulait « crier silencieusement sur les toits ». Il est resté fidèle à ce programme évangélique, s'étant convaincu que la vie de Nazareth pouvait se mener partout. Frère des pauvres, frère universel, l'ermite s'est montré tel dans les différentes stations de son séjour au Sahara. Il s'était voué tout d'abord à une claustration sévère ; sous la pression des circonstances et pour porter plus efficacement le témoignage de sa charité à tous, il avait élargi sa clôture extérieure et l'avait pratiquement supprimée durant les dernières années de sa vie.

Un troisième trait du message de Foucauld paraît plus difficile à accepter dans une époque comme la nôtre où l'action semble commander l'extension du Royaume de Dieu. Frère Charles a revendiqué sans défaillance le caractère monastique de sa vocation. Il se refusait à être un missionnaire voué aux ministères traditionnels du sacerdoce. Il entendait montrer par son exemple que la vie contemplative a une vertu de rayonnement plus efficace encore que l'enseignement oral pour amener des pauvres et des ignorants à Jésus-Christ. Le rôle de l'Eucharistie et en particulier l'adoration de la présence réelle du Sauveur à l'autel, étaient pour lui le moyen spécifique de sa vocation apostolique.

Les longues heures passées dans son petit oratoire ne peuvent trouver d'explication que dans la foi surnaturelle dont tout son être était animé. Notre civilisation matérialisée par les progrès de la technique industrielle ne doit guère favoriser la compréhension d'un tel message. Elle ne le rend que plus précieux à l'âme de ceux qui adhèrent authentiquement à Jésus-Christ. Dans son introduction aux *Œuvres spirituelles*, frère Milad Aïssa exprime avec une rare délicatesse de plume ce que Charles de Foucauld ne peut révéler qu'à ceux qui marchent derrière lui en perfection.

La mort a mis un sceau sanglant sur le message de Charles de Foucauld. Le sceau du martyr ? Non, si l'on prend ce mot en son sens le plus strict. Mais cette mort, au soir du 1er décembre 1916, est un suprême témoignage porté à Jésus crucifié, tel que le futur ermite l'avait entrevu dès 1888, au cours de son

pèlerinage en Terre sainte. Jésus rejeté des hommes, anéanti par l'échec apparent le plus dramatique qu'ait enregistré l'Histoire, trouvait un écho authentique en cet assassinat du « marabout » français. Simple fait divers au cours de la guerre mondiale qui captivait toutes les attentions, cette mort brutale était, selon le mot de M. l'abbé Six, « une mort de tous les jours », un événement quotidien qui s'inscrit dans la trame d'une destinée dont l'unique ambition fut d'accomplir heure après heure la volonté du Seigneur. Le coup de feu déchargé sur l'ermite au milieu des sables du Hoggar, par un garçon de quinze ans affolé par l'arrivée de deux méharistes qui avaient ouvert la fusillade, n'est cependant pas le point final d'un itinéraire semblable à d'autres itinéraires humains. Il est plutôt le signal d'un nouveau départ, d'une chevauchée spirituelle à travers le monde rendu soudain sensible au témoignage de ce prêtre qui a donné sa vie pour sauver les pauvres.

Voici que la célébration du centenaire de sa naissance est un hommage triomphal à la fécondité de son œuvre, à la vitalité de son esprit : la Croix n'est-elle pas le creuset de la vie éternelle ?

D et R. Barrat ont réuni de précieux témoignages pour faire suite au portrait moral de l'homme et à l'explication de son message. « Ceux qui marchent à sa suite » nous disent à leur tour ce qu'ils pensent de Charles de Foucauld dont ils ont reçu l'héritage. On peut lire dans le recueil des *Œuvres spirituelles* les différents « projets de fondations religieuses » qui ont inlassablement hanté l'esprit de l'ermite. Ils attestent aujourd'hui que les divers échecs dont ils ont jalonné sa route étaient la condition d'une réalisation posthume. Suprême insertion du disciple dans le mystère de son divin Maître crucifié !

Jean-Marie Vianney fait un singulier contraste avec Charles de Foucauld. Son nom n'est pas un grand nom de France. Sa culture littéraire et théologique est rudimentaire. Il ne s'est pas distingué par un exploit scientifique qui lui ait mérité la médaille d'or d'une Société Savante. Charles de Foucauld était un pionnier! saint Jean-Marie Vianney n'est qu'un représentant obscur de la pastorale la plus traditionnelle.

Ces deux prêtres également admirables diffèrent par un autre côté. L'ermite du Sahara nous a laissé, nous venons de le voir, une abondance exceptionnelle de papiers intimes et une correspondance dans laquelle il se livre tout entier. Rien de pareil n'éclaire profondément l'âme du curé d'Ars. Le Club du Livre Chrétien a publié en 1958 les lettres du saint curé d'Ars annotées par Mgr Trochu et suivies d'une Vie par Maxence van der Meersch. Mais ces lettres sont pour la plupart des lettres

d'affaires peu révélatrices de la vie intime de leur auteur. On pourrait penser que les sermons de ce saint prêtre apporteraient davantage. Il n'en est rien. Une étude critique publiée par la Revue *Etudes* de septembre 1958 (p. 161-177) a fait justice de leur originalité. Ils avaient été édités une première fois à Lyon en 1882, puis à Paris, en 1904. Mlle Jacqueline Genet a montré que le bon curé puisait tout simplement dans les sermonnaires qui composaient sa bibliothèque et qu'il n'y ajoutait que peu de son crû. Aussi, le volume récent de la Collection « Les Ecrits des Saints » consacrés à faire connaître des « Textes choisis » du saint curé d'Ars aurait-il dû, dans sa présentation, insister sur le caractère factice de leur composition. Du moins, Josse Alzin, auteur de cette présentation, s'est-il efforcé d'évoquer le cadre concret et vivant dans lequel le bon curé, du haut de sa pauvre chaire, prêchait plus par ce qu'il était que par ce qu'il disait. (Editions du Soleil levant, Namur).

Pour retrouver la pensée du curé d'Ars et les mots dont il la revêtait spontanément, on en est réduit à recueillir un certain nombre de ses *logia* épars dans les procès canoniques et chez ses premiers historiens. C'est ce qu'a fait, avec une piété intelligente, M. l'abbé B. Nodet dans un volume de deux cent quatre-vingts pages in-8° raisin paru chez Desclée & Cie : *Jean-Marie Vianney curé d'Ars*. On ne peut que louer le souci d'authenticité qui inspire le choix de ces brèves maximes et qui les a groupées sous des rubriques où apparaissent les préoccupations dominantes du saint prêtre : I. Le mystère de Dieu ; II. L'union à Dieu ; III. Le ministère du prêtre ; IV. L'homme pécheur ; V. L'homme spirituel ; VI. La condition humaine ; VII. La pensée de l'enfer ; VIII. La vie bienheureuse. Cette simple énumération embrasse l'ensemble des thèmes que le curé d'Ars traitait dans un langage simple, parfois pittoresque, mais qui pourrait paraître banal si on venait à oublier le personnage qui les prononce.

L'intérêt principal de ce volume nous paraît être dans sa première partie où M. l'abbé Nodet, connaissant parfaitement les lieux et les traditions puisqu'il réside dans la célèbre petite paroisse des Dombes, s'efforce de corriger ce que le romantisme a inspiré trop souvent aux biographes.

Les « quelques réflexions » qu'il nous livre sont le fruit de cette familiarité avec les choses et les gens qui entourent la vie de son héros. Comme nous devons le remercier d'avoir ramené à la vraisemblance humaine la physionomie morale et le comportement du saint prêtre victime de trop de légendes !

Jean-Marie Vianney, n'en doutons pas, a été un prêtre pénitent et mortifié : on caricature la vérité quand on fait du « chau-

dron aux pommes de terre moisies » le symbole de son austérité. Si durant les premières années de son séjour à Ars la cuisine qu'il se faisait ne différait guère de la nourriture commune aux paysans de la région, à partir de 1825 il prit ses repas à la « Providence » et il mangeait ce que la bonne cuisinière lui préparait.

Il prêchait les grandes vérités, parlait du péché et de l'enfer autant qu'il convient à un prédicateur de l'Evangile. Mais il parlait le plus souvent de l'amour de Dieu, de la grâce, du ciel. Sa réputation qui fut grande était celle que lui méritaient surtout la sagesse de ses conseils, la pénétration de son regard jusque dans les secrets les plus cachés des consciences, sa sainteté, en un mot, qui lui attirait des pénitents venus parfois de fort loin. M. Nodet nous rappelle que son rigorisme était celui du clergé gallican de cette époque et que le bon curé passait même aux yeux de ses confrères pour trop indulgent. Il rapporte quelques traits où se manifeste la délicatesse exquise du saint à l'égard des âmes.

Parmi les réflexions qui nous sont ainsi confiées à bâtons rompus par un excellent connaisseur du curé d'Ars, les plus précieuses nous paraissent celles qui concernent la psychologie surnaturelle du modèle des prêtres d'aujourd'hui. On ne peut pas parler d'une spiritualité du curé d'Ars, si l'on donne à ce mot le sens didactique et intellectuel qu'il possède communément. Mais l'orientation de la vie spirituelle du saint semble partir de sa foi profonde en la Trinité. De cette source qui l'apparente d'une certaine manière à l'école française, elle descend par une dévotion profonde au Verbe incarné qui est « la Voie, la Vérité, la Vie » et se concrétise en particulier dans le culte de la présence réelle de Dieu dans l'Eucharistie. Bien qu'à défaut de documents, il soit difficile de reconstituer l'itinéraire spirituel suivi par une âme discrète sur tout ce qui la concerne, il ne semble pas impossible de marquer quelques étapes des purifications intimes qui ont préparé l'action de Dieu en elle. Epreuves du dehors qui ont martyrisé ce prêtre par les coups des calomnies les plus odieuses, épreuves intérieures dont le sentiment de désespoir paraît avoir été comme la dominante, épreuves plus mystérieuses que le saint attribuait au démon, tel est l'aspect « nocturne » d'une vie mystique authentique. Rien, il est bon de le souligner, n'y révèle une erreur de jugement, un déséquilibre dû à l'exagération. La vie pénitente de cet homme de Dieu reste humaine ; son attitude en face des faits extraordinaires s'inspire de la tradition catholique la plus orthodoxe.

L'impression que nous laissent les notes de M. Nodet est celle d'une sainteté sacerdotale centrée sur une application hé-

roïque au devoir d'état. S. Jean-Marie Vianney a résisté, non sans combats, à la tentation de s'enfuir loin de sa petite paroisse, dans la solitude où il trouverait Dieu seul. Il s'est enfermé des journées entières dans son confessionnal, il a prêché sans grand talent mais avec toute son âme, il a célébré le saint sacrifice et il a prié avec une piété qui a bouleversé bien des consciences, il a rayonné, comme le fera quelques années plus tard le Père de Foucauld, la charité du Christ dans un monde égoïste et frivole.

L'admirable exemple du curé d'Ars a inspiré le talent d'écrivains et d'orateurs bien capables d'en faire apprécier la beauté permanente. L'idée de recueillir quelques pages durables de cette production littéraire et oratoire a présidé à la publication d'un ouvrage intitulé : *Prisonnier des âmes : le saint Curé d'Ars* (Editions Alsatia, 253 pages). Ces textes ont été choisis par Dom René-Jean Hesbert et par Dom Emile Bertaud qui avaient présenté un travail analogue à la gloire de sainte Bernadette. Ces pages, qui sont extraites pour la plupart des œuvres de Henri Ghéon et de Jean de Fabrègues, déroulent devant le lecteur le film du saint curé tel que l'ont aperçu des chrétiens sincères et des écrivains de talent. Elles constituent un ensemble de lectures spirituelles à recommander spécialement pour l'année jubilaire que nous célébrons.

M. O.-G.

Le problème de la vocation (suite)

Le problème de la vocation soulève donc un problème de direction spirituelle. Non pas que l'appel divin, intérieur et personnel, soit autre chose qu'un signe de la volonté de Dieu auquel le chrétien doit se conformer comme en toute autre circonstance de sa vie. Mais en raison de son importance dans le contexte de la perfection ainsi que par sa situation dans le cadre de la communauté ecclésiale, cet appel singulier requiert un traitement éminemment éclairé et prudent. Le rôle du prêtre directeur de vocations religieuses ou sacerdotales suppose une compétence et une discrétion que soulignent à bon droit les documents pontificaux, surtout l'encyclique de Pie XI *Ad catholici sacerdocii fastigium* (1936) et l'exhortation de Pie XII *Menti nostrae* (1950).

La théologie catholique de la grâce enseigne que, hors le cas du miracle, l'action divine s'insère dans la trame de la vie psychologique humaine sans en altérer les éléments naturels. La science théologique du directeur doit se doubler d'une connaissance suffisante des données de cette psychologie sans cesse

enrichie par les méthodes modernes d'investigation. M. Joseph Géraud p.s.s., vient précisément de réunir quelques notes sous le titre d'*Itinéraire médico-psychologique de la vocation*, Ed. Xavier Mappus, 95 pages. Ces notes ont pour but de définir le rôle respectif du médecin, du psychologue, du caractérologue, qui peuvent intervenir dans le discernement d'une vocation. Tout en reconnaissant la valeur de l'apport des sciences modernes dans ce domaine, l'auteur s'efforce de déterminer une hiérarchie des compétences qui assigne à chaque spécialiste son rôle, sans préjudice pour l'autorité du directeur spirituel ou de la maîtresse des novices à qui revient la responsabilité entière du choix des vocations. Les conseils que ce prêtre-médecin appuie sur une expérience concrète et sur l'autorité d'hommes expérimentés, pourront aider des prêtres ou des religieuses débutant dans leurs fonctions délicates auprès des futurs prêtres ou des futures religieuses. On regrettera qu'en raison de la brièveté ils restent sommaires et insuffisamment motivés... Autant il était sage de rappeler que la décision en ce domaine si complexe doit être commandée par une prévision de l'avenir de l'intéressé, autant il nous paraît nécessaire de remarquer que cette prévision appartient aux spécialistes des sciences de l'homme plus encore qu'à la prudence du directeur d'âmes, celui-ci ne pouvant préjuger d'une action surnaturelle qui compenserait l'évolution normale des facteurs naturels accessibles à l'investigation scientifique. Nous retiendrons surtout, pour notre part, la définition que M. Géraud donne de la vocation en général : réponse constante à un appel constant. Cette définition respecte l'élément subjectif que notre précédente chronique a mis en lumière à travers l'abondante documentation dont elle fait état.

Sur le plan de la psychologie et plus spécialement de la psychiatrie, le *Supplément de la Vie Spirituelle* rend un service appréciable en fournissant une information précise sur les questions qui touchent au discernement des vocations. Le témoignage de praticiens éclairés, l'expérience de responsables qualifiés, les conclusions d'enquêtes menées en France et à l'étranger, constituent un dossier indispensable à tout prêtre éducateur de futurs prêtres ou de futurs religieux.

Les articles du docteur Ch. H. Nodet s'appuient sur une expérience médicale particulièrement avertie et s'expriment avec une franchise digne d'une haute conscience professionnelle. L'un des problèmes que ce psychiatre a mis en relief est celui de l'influence des motivations inconscientes qui peuvent interférer avec un appel surnaturel authentique. Dans la lettre qu'il écrivait au P. Plé et qui a été publiée dans SVS.,, premier trimestre 1957, page 17 et svv., il s'est efforcé de délimiter exac-

tement sa compétence vis-à-vis de celle du directeur spirituel. Il souligne que son rôle consiste à dépister certaines de ces équivoques qui risquent de compromettre gravement la solidité d'un engagement qui est de soi définitif. Il attire l'attention des autorités ecclésiastiques sur l'opportunité d'une direction spirituelle qui soit, au niveau du surnaturel, aussi méthodique que l'art du spécialiste l'est sur le plan psychiatrique. Cette suggestion mérite d'être prise au sérieux par le prêtre qui sent tout le poids de sa responsabilité dans la conduite d'une vocation sacerdotale ou religieuse.

On a raison de réclamer de celui-ci une compétence théologique solide et une information suffisante sur les différentes formes de la vie consacrée. Mais il semble également indispensable, sinon davantage encore,, qu'il soit initié à un art authentique de la direction spirituelle. Il faudrait qu'il ait quelqu'idée de ce « discernement des esprits » auquel fait allusion le docteur Nodet et qui est l'art d'interpréter correctement les signes proprement spirituels à travers lesquels Dieu manifeste sa volonté sur une âme. Le traité de « l'Election » dans les *Exercices Spirituels* de s. Ignace a une valeur qui semble avoir été quelque peu méconnue par les générations qui nous précèdent. De trop fréquents malentendus seraient évités si l'on comprenait que les événements d'ordre surnaturel auxquels le saint donne le nom de « consolations » et de « désolations » sont à interpréter au niveau de la foi et non au plan de l'émotion sensible. Les critiques que reçoit souvent l'expression « attrait » pour signifier l'appel divin, intérieur et personnel, relèvent de cette confusion. Il semble préférable de n'en faire usage qu'à bon escient, lorsque sa signification est suffisamment apparente. Nous devons reconnaître que l'étude méthodique préconisée par le psychiatre français est à peine sortie des limbes. Un article du P. J. Clémence (RAM, 1951-52) ; un cahier de *Christus* ont récemment éclairé la voie. L'article du P. Bernard-Maître (RAM 1958), s'appuyant sur les travaux du R.P.C. Abad s.j., a confirmé avec éloquence la place considérable que ce traité occupe dans la pensée du fondateur de la Compagnie de Jésus. Il semble qu'une meilleure utilisation des règles du Discernement des esprits soit une condition du progrès que la direction spirituelle doit accomplir pour aider efficacement l'éveil des vocations. Ce vœu vient d'être encouragé par une allusion que nous recueillons dans l'article de M. l'abbé M. Delabroye paru dans la *Nouvelle Revue théologique* de mars 1958 (p. 289 svv.). Analysant sous ses différents aspects la prudence dont le directeur doit user pour conduire une vocation, ce guide expérimenté rappelle la nécessité de maintenir dans un climat surnaturel l'âme au cours de son « élection »,

conformément aux deux Règles essentielles: fermeté en face de la fin qui est l'accomplissement de la volonté de Dieu, « indifférence » vis-à-vis des moyens.

En cette année du centenaire de la mort du Curé d'Ars, le problème de la vocation est mis à l'étude par la campagne d'année proposée aux équipes d'Action Catholique Générale. Il est le thème de réflexions et d'approfondissements qui ne manqueront pas de jeter un jour nouveau sur l'une des sollicitudes majeures de l'Eglise. Une telle campagne ne peut porter son fruit que si elle s'accomplit dans la vérité.

Pour y aider, les responsables de l'Action Catholique Générale ont fourni aux équipes diocésaines une documentation qui est constituée par quatre minces fascicules ayant pour titre: *Au service des vocations.* A une *Introduction* font suite des notes sur les *Vocations sacerdotales*, les *Vocations religieuses* et les *Vocations d'apôtres laïques.* Ces notes, destinées à alimenter des échanges d'idées entre les membres de l'Action Catholique, s'adaptent aux connaissances et aux préoccupations à la portée des fidèles. Il va de soi qu'elles abordent les problèmes sous leur aspect concret: notions élémentaires, arguments directs contre les objections courantes, etc. Chaque chapitre est suivi de textes empruntés aux enseignements pontificaux ou à des déclarations épiscopales et à des témoignages autorisés.

Un théologien dominicain, le R.P. H.-M. Féret, ému de l'indigence doctrinale de ces documents, a lancé un cri d'alarme dans *La Vie Spirituelle* de janvier 1959, pp. 64-72. Il dénonce comme inexacts et dangereux les termes dans lesquels sont présentés l'idéal de la vie religieuse et la vocation sacerdotale. On crée des confusions graves, selon lui, si l'on détache cet idéal ou cette vocation du contexte évangélique qui fait un devoir à tous les disciples de Jésus-Christ de tendre vers la perfection de la charité et de pratiquer les conseils qui s'y rapportent sous une forme appropriée à l'état de vie de chacun. On donnerait à croire que la perfection chrétienne est l'apanage d'une catégorie de baptisés mis à part pour répondre à une aspiration intérieure, signe d'un appel distinctif à un idéal de charité proposé seulement à quelques-uns. C'est, en vérité, dans le cadre de l'appel lancé à tous par Jésus-Christ que s'ouvre la possibilité d'une consécration particulière de mode anachorétique ou cénobitique dont le choix ressortit à l'exercice de la prudence surnaturelle et du don de conseil (p. 65-66). Le P. Féret estime, non sans raison, que la prédication de ce commun idéal chrétien serait la meilleure manière de favoriser l'éclosion d'âmes généreuses éprises de cet idéal et prêtes à pousser jusqu'au bout sa réalisation en elles, soit dans le monde, soit dans l'état religieux.

Dans cette perspective, il s'efforce de donner toute sa valeur à la décision cardinalice de 1912. Il rappelle que cette décision assigne à la hiérarchie la mission de choisir les ministres nécessaires au service de la communauté chrétienne. C'est en cet appel de l'Eglise que consiste formellement la vocation sacerdotale. On minimiserait la portée de son intervention si l'on réduisait le rôle de l'Evêque à un simple contrôle ou à une confirmation purement extrinsèque. Le théologien fait ici (p. 66) la critique de l'expression courante: « aspirer au sacerdoce ». Non pas qu'il n'admette la légitimité de cette aspiration, puisque s. Paul la recommande à Timothée (I Tim. 3, 1). Mais il ne reconnaît à un tel élément subjectif aucun titre pour déterminer par soi-même le choix de l'Eglise. Il pense que cette aspiration doit être favorisée dans la mesure où elle est l'expression du désir de tendre à la perfection commune de la charité. Le sacerdoce, loin d'exercer une attirance par un prestige artificiel, devrait au contraire susciter un certain effroi chez ceux qui lui sont destinés. St. Paul, en effet, ne cache pas à son disciple les responsabilités qui l'attendent et l'Epître aux Hébreux interdit d'assumer pour soi cet honneur (5, 4). Le catéchisme romain reflétant la pensée du Concile de Trente, loin d'édulcorer les charges du sacerdoce, rappelle que personne ne peut y accéder de soi-même sans témérité et sans risque pour l'honneur de l'Eglise (p. 67).

La nette distinction de ces trois sortes de vocations fait ressortir les rapports qui les unissent. Le théologien observe qu'une certaine méconnaissance de ces rapports se vérifie dans l'oubli que l'on fait parfois en pratique de la place à laquelle ont droit dans l'Eglise les prêtres qui, s'efforçant d'aller jusqu'au bout de l'idéal évangélique, ont embrassé la profession religieuse. Il souligne également l'inconséquence qui fait considérer les vocations d'adultes comme des cas d'exception. Il rappelle que les textes néotestamentaires ne manquent pas qui envisagent la vocation sacerdotale uniquement comme une vocation d'adulte (p. 68) et il évoque, comme des exemples relativement fréquents, ceux des personnages dont l'Histoire assure qu'ils ont été choisis sans avoir aspiré d'eux-mêmes au sacerdoce.

Le P. Féret, avec une véhémence accrue, fait enfin justice de certaines conceptions simplistes de la vocation, dont il rend responsable ce qu'il appelle la « littérature du recrutement sacerdotal » et qui inspire trop souvent selon lui, la direction et la pédagogie des séminaires. Il stigmatise comme une idée courante la projection imaginative qui « réifie » le concept de vocation en en faisant un « mystérieux influx intérieur ». Cette matérialisation « mythique » entraîne fatalement une attitude

que le P. Féret qualifie d' « infantile » chez les responsables du recrutement des vocations. On considère la vocation sacerdotale et religieuse comme une faveur normalement accordée à des enfants. On interprète en ce sens *Marc* 10, 14 et la scène dans laquelle Jésus demande à ses Apôtres qu'on laisse venir à Lui les petits enfants. Ce texte, en effet, ne fait nullement allusion à la vocation, mais il indique la place que les enfants occupent dans l'Eglise et il propose leur simplicité en exemple. C'est donc à tort que l'on parle ordinairement des vocations d'adultes presque comme d'anomalies.

A ce plaidoyer en faveur d'une conception plus juste du recrutement des séminaires, le P. Féret ajoute une remarque finale d'ordre général. Il fait appel à la transcendance de l'Eglise et à son caractère humano-divin pour déterminer l'attitude foncière que doit inspirer la crise actuelle des vocations. Parce qu'elle est humaine, l'Eglise ne s'étonne pas que le péché, la faiblesse, les erreurs de ses membres entraînent des échecs et des scandales. Mais parce qu'elle est divine, elle sait que l'enfer ne prévaudra pas contre elle et elle met sa confiance en une Providence qui saura susciter les hommes et les moyens nécessaires à son existence. C'est sur cet optimisme surnaturel que le théologien achève de nous mettre en garde en face des confusions dont il mesure les conséquences néfastes.

Il nous a semblé utile de résumer assez longuement ici cette note théologique dont le retentissement a été notable. Sans en approuver le ton « incisif », dont l'auteur lui-même s'est excusé, nous pensons qu'elle rappelle opportunément quelques vérités fondamentales dont s'éclaire le problème de la vocation. Rien ne serait plus contraire à l'Evangile que de faire de la perfection chrétienne un privilège de caste et nul ne peut mettre en doute que le meilleur moyen de favoriser les vocations est de promouvoir dans la communauté des fidèles le désir d'une haute perfection ainsi que la pratique des conseils conformément à l'état de vie de chacun. Le collaborateur de *La Vie Spirituelle* a raison de rappeler que la profession religieuse n'est pas une superfétation pour les prêtres qui aspirent à réaliser le mieux possible l'idéal de la charité évangélique. On ne peut lui reprocher de mettre en pleine lumière le rôle de la hiérarchie dans le choix des ministres nécessaires au service de la communauté et de souligner que le sacerdoce est une charge dont on ne peut s'approcher sans un profond sentiment des responsabilités qui en découlent.

Il nous semble, toutefois, qu'en insistant sur la réalité objective de l'appel de l'Evêque, le théologien dominicain laisse exagérément dans l'ombre l'élément subjectif que la Tradition dé-

nomme l' « appel de Dieu ». Cet aspect proprement spirituel du problème de la vocation, notre chronique s'est efforcée d'en souligner l'importance à la lumière d'une saine théologie. Cette donnée intérieure et personnelle met une parenté profonde entre la vocation sacerdotale et la vocation religieuse.

S. Thomas n'enseigne-t-il pas que la vocation religieuse est à la fois extérieure et intérieure et la tradition ne nous montre-t-elle pas qu'il en est de même de la vocation sacerdotale ? L' « instinct du Saint-Esprit » dont parle le saint Docteur (Opuscule 7, c. 9) joue un rôle nécessaire dans un cas comme dans l'autre : il constitue l'aptitude surnaturelle dont l'Evêque a le devoir de s'assurer avant de prononcer son appel. Le Code de Droit canon (C. 1353) fait allusion à ce « germe de la vocation divine » que les curés doivent favoriser chez les enfants qui présentent des aptitudes au sacerdoce. Cette recommandation trouve un écho dans le C. 1357,2, parmi les consignes données aux Evêques pour le recrutement de leurs séminaristes. Pie XI dans l'Encyclique *Ad Catholici Sacerdocii Fastigium* qui a mis fortement l'accent sur le discernement des vocations et sur les critères dont doivent s'inspirer les prêtres responsables de ce discernement, parle de l'aspiration désintéressée au sacerdoce comme d'une garantie de l'intention droite (Mgr Pierre Veuillot, *Notre Sacerdoce* I, p. 310). Pie XII désigne l' « appel divin » comme une condition préalable à l'appel de l'Evêque (Constitution *Sedes Sapientiae*). Ces textes fixent notre attention, plus que ne le fait le P. Féret, sur une réalité proprement spirituelle qui n'est pas, sans doute, un « mystérieux influx », mais qui est bien quelque chose d'intérieur : la grâce de la vocation.

La critique que cette note doctrinale fait (p. 69) du vocabulaire usuel en cette matière ne tient pas assez compte de ce qu'il s'inspire des termes mêmes du Droit canon.

Le collaborateur de *La Vie Spirituelle* ne prétend pas qu'il faille supprimer les Petits Séminaires, mais ne réduit-il pas indûment leur rôle en renvoyant l'examen des vocations au moment où a lieu l'appel aux Ordres (p. 67) ?

Le sort des vocations d'adultes est un problème de plus en plus actuel et le P. Féret n'a pas tort de protester contre le jugement d'exception porté à leur sujet. Il ne faudrait pas, toutefois, que pour rendre aux adultes ainsi appelés la part entière à laquelle ils ont droit, on néglige la valeur des vocations précoces et qu'on oublie que le milieu familial est le berceau normal où naissent les aptitudes au sacerdoce.

Enfin, la note théologique que nous rappelons nous paraît tenir trop peu compte des efforts louables et nombreux réalisés

depuis cinquante ans pour poser le problème de la vocation dans sa rigueur objective et dans ses conditionnements subjectifs.

Informations Catholiques Internationales a rendu hommage au mouvement créé dès 1901, sur l'initiative du P. Delbrel, par la Revue *Le Recrutement sacerdotal.* Son fondateur se proposait de fournir une documentation doctrinale aux œuvres diocésaines fondées pour promouvoir l'éveil des vocations en France. Le successeur du P. Delbreil, Mgr Lieutier, a continué cette tâche et la Revue qui est devenue, depuis 1954 : *Vocations sacerdotales et Religieuses*, sert de carrefour aux différentes initiatives qui se sont multipliées au cours des dernières années.

Lorsque, en 1908, parut la première édition de l'ouvrage du chanoine J. Lahitton, le P. Delbreil fut sollicité de donner son avis. Il ne se hâta pas d'apporter sa réponse, mais il précisa en 1910 l'attitude nuancée qu'il entendait adopter dans sa Revue : « Plusieurs m'ont fait l'honneur de me prendre personnellement à partie et de me demander : « Vous, avez-vous des préférences ? — Oui, Et elles m'inclinent plutôt vers la théorie que soutient M. Lahitton. Cependant je n'accepte pas toutes les idées professées par M. Lahitton, et j'estime que dans le système de Saint-Sulpice, s'il y a quelque chose à laisser, il y a beaucoup à prendre... (*Le Recrutement Sacerdotal*, 1910, p. 339.) Pas plus que le P. Delbreil, nous ne pensons que la solution du problème théorique puisse se trancher par des distinctions catégoriques. Il importe de mettre en leur place toutes les données de l'expérience et du magistère. On souhaite que ce travail se poursuive dans le calme et dans un effort de compréhension mutuelle qui ne réveille pas des polémiques aujourd'hui dépassées.

La question des vocations d'adultes prend de plus en plus d'importance et donne lieu à des initiatives encouragées par l'épiscopat en France. *Informations Catholiques Internationales*, jugeant d'après des statistiques, estime que les vocations dites « tardives » sont, dans la plupart des cas, des vocations retardées : différées par suite des circonstances,, elles ressurgissent plus tard.

D'autres pensent que la prise de conscience d'une vocation par un adulte est un phénomène qui tient, comme le retard de la puberté et d'autres faits de ce genre, à l'ambiance du temps où nous vivons.

Quoi qu'il en soit des causes de ce phénomène aujourd'hui constaté, une adaptation s'impose à la pédagogie des séminaires. Elle a donné lieu à des créations efficaces, comme celle du mouvement *Jeunes Séminaristes*, fondé par Mgr Duperray et dirigé depuis sa mort par M. le chanoine Baron. Grâce à ce mouve-

ment une collaboration étroite s'est instituée entre les maîtres et leurs disciples pour promouvoir une formation plus personnelle du clergé.

Les mêmes préoccupations doctrinales et pastorales qui ont provoqué en France l'effort de réflexion et d'adaptation dont nous venons de parler, a suscité ailleurs des réalisations parallèles. L'Italie a vu se fonder en 1948 la revue SEMINARIUM dirigée par les Directeurs du Séminaire de Trente. En 1955, l'Espagne a chaleureusement accueilli l'initiative de la Fraternité des Prêtres dits « Ouvriers diocésains » qui, sous le titre SEMINARIOS, a lancé une publication périodique paraissant sous la forme de deux fascicules par an. Ces fascicules, présentés avec soin, contiennent des études et des documents concernant les divers problèmes que soulèvent la pédagogie et la formation spirituelle des futurs prêtres.

Le souci qui domine ces publications est celui de donner à l'éducation du clergé une base surnaturelle qui ne minimise pas l'importance des facteurs humains impliqués par le développement normal de la personnalité. Une attention particulière est accordée aux incidences psychologiques de la direction intellectuelle, morale et spirituelle mises en cause par l'acheminement vers le sacerdoce.

Ouverte sur ce qui se passe hors d'Espagne, la documentation ainsi présentée fournit une orientation qui témoigne des progrès accomplis au cours de la dernière décade par l'étude du problème de la vocation.

L'ensemble des travaux que nous venons de recenser offre de multiples preuves que cette étude, dont l'Eglise ne s'est jamais désintéressée, est entrée dans une phase nouvelle de recherches fructueuses et conformes aux exigences scientifiques de notre temps.

M. O.-G.

Bibliographie

La fameuse collection fondée en 1846 par l'imprimeur Rivadeneira et appelée *Biblioteca de Autores españoles* était restée longtemps suspendue après le t. 71. On procédait encore à des réimpressions, mais la série ne s'enrichissait d'aucun volume original. On est heureux d'annoncer qu'elle a repris dernièrement (1954) sa publication, à un rythme très rapide, sous l'active direction du professeur Ciriaco Pérez Bustamante et qu'elle a déjà livré au public quarante volumes nouveaux. Comme précédemment, la B.A.E. fait une place aux écrivains religieux et parmi ses recueils récents deux doivent être signalés ici.

Les t. 103 et 104 (Madrid, 1957) groupent des *Obras escogidas* de Nieremberg (1595-1658) avec des introductions et une bibliographie de M. Zepeda-Henríquez. On y trouvera au t. I (103 de la collection) l'opuscule *Vida divina* et le long et diffus traité, à la théologie peu réconfortante, intitulé *Del aprecio y estima de la gracia divina;* au t. II (104) *De la diferencia entre lo temporal y eterno* — un des ouvrages classiques de l'auteur — et le petit livre *De la hermosura de Dios y su amabilidad.* Les deux volumes ne donnent pas une idée complète de Nieremberg, qui a été un écrivain fécond, et aucun de ces textes ne constitue une révélation. Les éditeurs n'ont pas de si hautes prétentions et des exigences pratiques les contraignent à la modestie. Mais ils ont certainement fait œuvre utile en rendant facilement accessibles des œuvres très représentatives de leur époque et de la spiritualité qui prévalait en Espagne durant la première moitié du XVII[e] siècle. On trouvera peut-être un intérêt plus neuf au t. 111 (Madrid, 1958), bien que tout n'y soit pas inédit, loin de là. Ce volume donne des *Obras escogidas* du V. Luis de la Puente présentées et éditées par le P. Camilo María Abad, qui est sans doute l'érudit le plus compétent en la matière (on connaît ses deux grandes études, *El Venerable P. Luis de la Puente*, Comillas, 1954, et *Vida y escritos del V. P. Luis de la Puente*, Comillas, 1957). Devant l'impossibilité de reproduire l'œuvre entière de La Puente, qui est fort abondante, elle aussi, le P. Abad s'est borné à la biographie du confesseur de sainte Thérèse Baltasar Alvarez, aux *Sentimientos y meditaciones breves* et à une partie de la correspondance. C'est à ces lettres surtout, beaucoup moins connues, que s'attachera le lecteur. Il s'attachera aussi aux nombreux documents que l'éditeur donne en appendice et aux notes dont il accompagne ses textes, car la plupart de ces compléments et de ces éclaircissements ne figurent naturellement pas dans les éditions courantes (p. ex. *Vida del V. P. Baltasar Alvarez*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1943; *Sentimientos y avisos espirituales*, Buenos-Aires, Editoriales Católicas, 1945). Si l'on ajoute que le P. Abad a pourvu son volume de trois excellents index alphabétiques (chose rare dans la B.A.E.), on voit que ce recueil, si partiel qu'il soit, méritera d'être vivement apprécié et sera fréquemment utilisé par tous ceux qui s'intéressent à la grande spiritualité espagnole.

Robert RICARD.

BIBLIOGRAPHIE [1]

I. — METHODE. — TRAITES SYSTEMATIQUES BIBLIOGRAPHIE

A. Suquia-Goicoechea, *La Terminología en la Teología espiritual*, SV, 1855, 22-58.

Lexicon für Theologie und Kirche fondé par M. Buchberger; deuxième édition, entièrement refondue, sous le patronage de Mgr M. Buchberger, archevêque de Ratisbonne et de Mgr E. Seiterich, archevêque de Freiburg-im-Brisgau, publié par Joseph Hofer (Rome) et Karl Rahner (Innsbruck), tomes I et II parus, Verlag Herder, Freiburg-im-Brisgau.

Voir RSR, 1958, 105-108 (Ch. Baumgartner).

K. Rahner, s.j., *Schriften zur Theologie*. I. 1954, 414 pages; II. 1955, 399 pages; III, 1956, 472 pages, Benzinger Verlag, Einsiedeln - Zurich, Cologne.

Le tome III est spécialement consacré à la théologie de la vie spirituelle. Voir RSR, 1958, 93-100 (Ch. Baumgartner).

P.-M. Gy, o.p., *Spiritualité liturgique* dans *Bulletin de liturgie*. RSTP, 1958, 165-169.

Recensions des ouvrages de dom G. Brasó, *Liturgia y espiritualidad*, Montserrat, 1956, et L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris, 1955.

R. Mols, s.j., *Lourdes 1958, Jalons bibliographiques*. NRT, 1958, 1077-1094.

R. Laurentin, *Centenaire de Lourdes*. VS., 1958, 390-413.

II. — PRINCIPES GENERAUX DE VIE SPIRITUELLE

A. Colunga, o.p., *La perfección cristiana a la luz de la revelación*. TEs, 1957, 11-32.

M. Llamera, o.p., *El problema místico y los principios de la vida espiritual*. TEs, 1957, 33-70.

Rétrospective sur la littérature spirituelle du demi-siècle.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes: *Civilta Cattolica* (Rome): CC; *Nouvelle Revue Théologique* (Louvain): NRT; *Recherches de Science religieuse* (Paris): RSR; *Revue des Sciences théologiques et philosophiques* (Etiolles): RSTP; *Scriptorium Vittoriense* (Vitoria): SV; *Supplément de la Vie Spirituelle* (Paris): SVS! *Teología Espiritual* (Valladolid): TEs; *La Vie Spirituelle* (Paris): VS.

M.A. Royo, o.p., *La perfección y el apostolado*. TEs, 1957, 71-88.

M.M. Philippon, o.p., *La Trinidad, clave de lóveda de los misterios cristianos*. TEs, 1958, 209-226.

V. Rodriguez, o.p., *Cuando es donal la moción divina en el alma ?* TEs, 1958, 59-80.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME — VERTUS — DEFAUTS

A. Plé, o.p., *La maturité spirituelle. Esquisse théologique*. SVS, 1958, 299.

Sur une psychologie existentielle impliquée par la doctrine thomiste de l'acte humain.

J. Auman, o.p., *La teología del pecado venial*. TEs, 1958, 255-274.

T. Urdanos, o.p., *Los dones del Espíritu Santo correspondientes a la fe*. TEs, 1958, 395-418.

P.-A. Liégé, *Vers la maturité de la foi*. NRT, 1958, 673-683.

P.-A. Liégé, *L'engagement dans l'éducation de la charité*. NRT, 1958, 253-263.

M. Llamera, o.p., *La crisis actual de la obediencia y las razones tradicionales e ignacianas de su necesidad*. TEs, 1957, 417-452, 1958, 11-42.

J.D. Corcoran, o.p., *Análisis tomístico y cura de la escrupulosidad*. TEs, 1958, 43-58.

IV. — UNION A DIEU — ETATS MYSTIQUES. FAITS PRETERNATURELS

B. Jiménez-Duque, *Las revelaciones de Dios*. TEs, 1957, 223-249.

B. de San Pablo, C.P., *La contemplación de la Pasión de Cristo, como puerta para la contemplación de la divinidad en el magisterio de San Pablo de la Cruz*. TEs, 1958, 81-102.

A. Solignac, *L'application des sens*. NRT, 1958, 726-739.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. DEVOTIONS

E. Boularand, s.j., *La Vierge et l'Eucharistie*. RAM, 1958, 361-392.

E. Sauras, o.p., *La Eucaristía y el misterio de la comunidad litûrgica*. TEs, 1958, 394-418.

Dom J. Olphe-Galliard, *Homélie « super missus est »*. RAM, 1958, 241-262.

VI. — ETATS DE VIE. CATEGORIES PARTICULIERES D'AMES

Abbé M. Delabroye, *Direction spirituelle et vocation.* NRT, 1958, 289-297.

I — Compétence doctrinale du directeur.
II — Discernement prudent des vocations.
III — Culture des vocations.

Th. N. Maccarthy, *Evaluation des aptitudes à la vocation.* SVS, 1958, 197-214.

L'état actuel des travaux entrepris aux Etats-Unis pour le discernement des aptitudes psychologiques à la vocation sacerdotale.

Dr Parrot et R.P. Romain, *Maturité affective et vocation sacerdotale.* SVS, 1958, 307-322.

Analysent sous différents angles les critères d'une affectivité insuffisamment développée, non adulte.

L. Beirnaert, *Immaturité affective et problèmes de vocations.* SVS, 1958, 323-327.

J.-I. Tellechea, *La figura ideal del obispo en las obras de Erasmo.* SV, 1955, 201-230.

E. Bergh, s.j., *La théologie de la vie religieuse. A propos d'un livre récent.* NRT, 1958, 966-969.
Ce livre est celui de R. Carpentier, s.j. *Témoins de la Cité de Dieu.* Louvain, 6e édition, 1958.

B. Llamera, o.p., *Actitud ante la crisis actual de la formación religiosa y sacerdotal.* TEs, 1958, 227-254.

I.A. Caruso, *Sur la possibilité des influences positives de la psychanalyse sur la vie religieuse.* SVS, 1958, 5-20.

Un spécialiste espagnol s'explique sur les rapports d'une « ascèse naturelle » d'inspiration psychanalytique et le bon équilibre de la vie de l'âme et de sa pratique religieuse.

E. Gambarri, *Développement historique des Instituts séculiers.* SVS, 1958, 88-105.

A. Huerga, o.p., *Espiritualidad monástica y espiritualidad seglar.* TEs, 1957, 249.

A. Huerga, o.p., *Espiritualidad seglar o espiritualidad cristiana?* TEs, 1958, 209-226.

Principes fondamentaux pour une structure théologique de la spiritualité des laïcs.

VII. — HISTOIRE : TEXTES — DOCUMENTS

M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie.* Paris, Ed. du Seuil, 1957, 14,5×22,5, 476 pages (col. Patristica Sorbonensia, 1).
Voir RSTP, 564 svv.

Fr. MARTY, *Le discernement des esprits dans le « Peri Archon » d'Origène*. RAM, 1958, 253-274.

M. PELLEGRINO, *Le « Confessioni » di San Agostino*. Studio Introduttivo, Rome, Editrice « Studium », 1956, 15×23, 222 pages (Col. Cultura, XV).
Voir RSTP, 1958, 574.

O. PERLER, *Le Pèlerin de la Cité de Dieu*. Traduction de R.L. Oechslin. Paris, Bonne Presse, 11×17,5, 191 pages.
Voir RSTP, 1958, 574.

Dionigi AREOPAGITA, *Le Opere*. Trad. et com. de E. Turolla. Padoue, CDAM, 1956, 18×25, 353 pages.
Voir RSTP, 1958, 551.

Dionysius AREOPAGITA, *Mystische Theologie und andere Schriften, mit einer Probe aus der Theologie des Proklus*. Trad. intr. et comm. de B. Van Tritsch. 1956, 14×22,5, 256 pag.
Voir RSTP, 1958, 551.

Dionysius AREOPAGITA, *Von den Namen zum Unnennbaren*. Textes choisis et introduction par E. von Ivanka, Einsielden, Johannes Verlag, s.d. (1957), 11,5×19,5, 112 pages.
Voir RSTP, 1958, 551.

Léopold GÉNICOT, *La spiritualité médiévale*. Paris, Fayard, 1958, 14,5×19,5, 119 p. (Col. « Je sais — Je crois », n. 40).
Voir RSR, 1958, p. 627.

A.G. DUGAUQUIER, Pierre le CHANTRE, *Summa de Sacramentis et animae consiliis*. Deuxième partie, Louvain, Nauwelaerts. Lille, Giard, 1957, 17×25, XVI-550 pages. (Analecta Mediaevalia Namur censia).

« ...envisage des questions qui touchent à la spiritualité de la pénitence, la charité qui en est la condition... » Voir RSR, 1958, p. 601.

Richard de SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, texte critique avec introduction, notes et tables par Jean Ribaillier, Paris, Vrin, 1958, 16×25, 302 pages. (Textes philosophiques du Moyen-Age VI).
Les tables sont particulièrement soignées. Voir RSR, 1958, p. 600.

Richard de SAINT-VICTOR, *Selected writings on contemplation*, traduction anglaise avec introduction et notes par Clare Kirchberger, Londres, Faber and Faber, 1957, 14×21, 269 pages. (Classics of the contemplative life).

Donne une place prépondérante au *De Trinitate*. Bon exposé de la doctrine de Richard. Etude moins heureuse des Sources. Voir RSR, 1958, 598 svv.

J. LECLERCQ, o.s.b., *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*. Bolletino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano, n. 70, Rome, 1958, 19-41.

Vers le milieu du XIe siècle et durant cent ans, se produisent des réactions violentes contre le monachisme bénédictin traditionnel, en faveur d'un monachisme à base d'érémitisme.

Dom Jean BECQUET, *La règle de Grandmont*. Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin, Tome LXXXVII, 1958, 9-35.

L'Ordre de Grandmont fut fondé au XIIe siècle par les disciples de l'ermite Etienne de Muret († 1124). La Règle fut l'œuvre du quatrième prieur, Etienne de Liciac (1139-1163).

Dom Jean LECLERCQ, *La vie et la prière des Chevaliers de Santiago, d'après leur Règle primitive*. Liturgica 2, Scripta et Documenta 10, Montserrat, 1958, 1-11.

D'après un manuscrit Vatican latin 7 318, de la fin du XIIe siècle.

Dom Jean LECLERCQ, o.s.b., *Un document sur les débuts des Templiers*. Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain), 52, 1957, 81-91.

Il s'agit d'une lettre insérée dans le manuscrit 37 de la Bibliothèque municipale de Nîmes et dont l'attribution à Hugues de Payns (et non à Hugues de Saint-Victor) est proposée comme vraisemblable.

Cl. SCLAFERT,, s.j., *Lettre inédite de Hugues de Saint-Victor aux Chevaliers du Temple*. RAM, 1958, 275-300.

Même document que le précédent. L'attribution à Hugues de Saint-Victor est tenue pour authentique. La position de dom L. n'était pas connue du P. Sc.

S. BERNARDI, *Opera* vol. I, *Sermones super Cantica Canticorum*, 1-35, ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais, Rome. Editiones cistercienses, Paris, P. Lethielleux, 1957, 21-27, LXVIII-261 pages.
Voir RSR, 1958, p. 597 (G. Dumeige).

Guillaume de SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Textes, notes critiques, traduction par M.-M. Davy, Paris, Vrin, 1956, 16, 5×25, 245 pages. (Bibliothèque des textes philosophiques).
Voir RSR, 1958, p. 596 sv. (G. Dumeige).

Robert RICARD, *Carlos V, cristiano*, dans « *Carlos V (1500-1558) Homenaje de la Universidad de Granada* », Grenade, 1958, p. 26-39.

J.-M. de GARGANTA, o.p., *Los Dominicos de la provincia de Aragón en la historia de la espiritualidad (siglos XIV-XVII)*. TEs, 1957, 89-112.

Esquisse très documentée d'une histoire que dominent les noms de s. Vincent Ferrier et de s. Louis Bertrand.

Livres envoyés à la Revue

Presses Universitaires de France, Paris

Louis BORDET : *Religion et Mysticisme*, 12×18, 134 pages. (Col. Initiation philosophique).

Editions du Seuil, Paris

Georges GARAGAM : *L'amour et la mort.* 14×19, 332 pages.

Joseph TIGER : *Royaume sans frontière.* 14×19, 135 pages.

Michel HAYEK : *Le Christ de l'Islam.* 14×19, 282 pages.

Librairie philosophique J. Vrin, Paris

B.-A. POCQUET du -Haut Jussé : *Lettres d'Emile Artur* (1874-1887). Lettre-Préface de Gabriel LE BRAS. 15×22, 95 pag.

Apostolat de la Prière, Toulouse
Editions Xaxier Mappus, Le Puy

Le Cœur du Christ et le désordre du monde, par J.-M. LE BLOND, G. DIDIER, R. MARLÉ, G. SALET et H. RONDET. 14×19, 190 p.

Abadia de Montserrat, Espagne

Dom J. EVANGELISTA M. VILANOVA : *Régula Pauli et Stephani.* 18×26, 238 pages. (Scripta et Documenta II).

Chevetogne (Belgique)

Un Moine de l'Eglise d'Orient : *La prière de Jésus. Sa genèse, son développement et sa pratique dans la tradition religieuse byzantino-slave.* 12×19, 125 pages.

R.P. A. RAES, s.j. : *Le Mariage : sa célébration et sa spiritualité dans les Eglises d'Orient.* 14×21, 197 pages.

EL. Mensajero del Corazôn de Jesus, Bilbao

Ignacio IPARRAGUIRRE, s.j. : *Espiritu de San Ignacio de Loyola.* 16×21, 205 pages.

Editions Dekker et Van de Vegt, Nimègue

J. Van den BOECh, o.c. : *Capa Basilica Monasterium et Le culte de Saint Martin de Tours.* Etude lexicologique et semasiologique. 17×24, 165 pages. (Latinitas Christianorum Primaeva XIII).

Presbyterium, Padoue-Rome-Naples

Pio XII. 13×19, 169 pages.

Angelus Domini. 13×19, 135 pages.

CEDAM
Casa Editrice Antonio Milani, Padoue

S. Anselmo d'AOSTA : *Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni*, Introduction et Texte latin de Franciscus Sal. Schmitt o.s.b. Traduction italienne de Joseph Sandri, 16×23, 295 pages. (Publicazioni dell' Instituto Universatorio di Magisterio di Catana).

Université Grégorienne, Rome

Austin P. BELLETT, j.c.d. : *The Jurisdicacion of the Arehbishop of Canterbury.* An Juridico-Historical Study, 16×23, 191 pages. (Analecta Gregoriana, XCVIII).

C.V. TRUHLAR, s.j. : *Sstructura Theologica Vitae Spiritualis.* 16×23, 207 pages.

Antanas Liuima, s.j. : *Aux Sources du Traité de l'Amour de Dieu de s. François de Sales.* 17×24, 340 pages. (Collectanea Spiritualia 5).

EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

I. — PUBLICATIONS PÉRIODIQUES

LE BULLETIN SIGNALETIQUE

Le Centre de Documentation du C.N.R.S. publie un « Bulletin Signalétique » dans lequel sont signalés, par de courts extraits, classés par matières, tous les travaux scientifiques, techniques et philosophiques, publiés dans le monde entier.

III[e] PARTIE (trimestrielle)

Philosophie — Sciences Humaines.

ABONNEMENT : France, **2.700** francs ; Etranger, **3.200** francs.

ABONNEMENTS et VENTE au **Centre de Documentation du C. N. R. S.**

16, rue Pierre-Curie, PARIS-V[e]

C.C.P. : Paris 9131-62. — Tél.: DANton 87-20

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Cette revue semestrielle est publiée par le Groupe de Sociologie des Religions.

Le numéro de 192 à 224 pages .... **1.000** fr.
Abonnement annuel (deux numéros) .... **1.600** fr.

Les numéros 1 et 2 de 1956 sont parus.

II. — OUVRAGES

Henriette PSICHARI : **La prière sur l'Acropole et ses Mystères** (relié pleine toile) .... **1.000** fr.

Asaf M. A. FYZÉE : **Conférences sur l'Islam** (ouvrage in-8° raisin de 138 pages, relié pleine toile) .... **800** fr.

LES CAHIERS DE PAUL VALERY

Tirage limité à 1.000 exemplaires numérotés. L'ensemble des Cahiers sera vendu dans les conditions suivantes :

1° Volumes reliés pleine toile .... **160.000** fr.
(**64.000** fr. payables à la commande et **3.000** fr. à la parution de chacun des volumes.)

2° Volumes sous étuis .... **174.000** fr.
(**78.000** fr. payables à la commande et **3.000** fr. à la parution de chacun des volumes.)
Le volume I est paru.
Cette édition des CAHIERS DE PAUL VALÉRY ne sera pas vendue par volume séparé.

III. — COLLOQUES INTERNATIONAUX

III. **Les romans du Graal aux XII[e] et XIII[e] siècles** .... **1.000** fr.
IV. **Nomenclature des écritures livresques du IX[e] au XVI[e] siècles** .. **660** fr.
LXV. **L'Analyse factorielle et ses applications** .... **1.500** fr.
VIII. **Etudes Mycéniennes** (relié pleine toile) .... **2.000** fr.

RENSEIGNEMENTS ET VENTE AU

SERVICE DES PUBLICATIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

13, quai Anatole-France, PARIS-VII[e]

C. C. P. : Paris 9131-62. — Tél.: DANton 87-20

Imp. Cléder, Toulouse. 6-59. DL 59. — Le Gérant : M. OLPHE-GALLIARD.